55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 20 19 MAI 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Titia consent, après bien des difficultés, à laisser seul un jeune vicaire dans la chambre de son mari en danger de mort. Le jeune vicaire se rend vite compte que le malade n'est pas aussi éloigné de la religion que sa femme le laissait supposer, et sans en avertir le malade, tout en causant, il le confesse, lui fait réciter l'acte de contrition, lui fait même faire sa pénitence et au moment de lui donner l'absolution, la femme entrant dans la chambre et l'abbé redoutant une nouvelle opposition, il dit au malade : « Je vais vous donner ma bénédiction, » et en réalité il lui donne l'absolution.

Il raconte ensuite à son curé ce qu'il vient de faire, et avant que celui-ci ait pu apprécier cette manière d'agir, le jeune vicaire déclare : « Ça équivaut au moins à une absolution sous condition ! » *Quid ?*

R. — Le siège était bien commencé et allait sans doute aboutir, quand survint malencontreusement l'indésirable épouse. Le jeune stratège intimidé, faussant sa dernière manœuvre, compromit la victoire finale.

Le siège était bien commencé. Puisque, d'après le Concile de Trente, la confession est l'accusation de ses propres péchés faite à un prêtre approuvé pour en recevoir l'absolution, le vicaire commis auprès du malade devait d'abord obtenir l'aveu des fautes. La confession est l'instruction de la cause dans le jugement qu'est le sacrement de pénitence. Elle est nécessaire, car, avec la contrition et la satisfaction, elle est matière du sacrement. Le prêtre qui n'aurait pas reçu l'aveu des fautes ne pourrait pas absoudre validement.

Aveu, sans doute, qui selon les circonstances pourra se réduire à fort peu de chose, à une parole, à un soupir, moins encore chez le moribond dépourvu de l'usage de ses sens, pour autoriser une absolution sous condition. C'est à dessein que nous n'entrons pas dans les controverses théologiques, qui nous entraîneraient loin de notre cas concret. Nous ne voulons retenir qu'une chose : le prêtre, pour absoudre, doit être instruit de l'état peccamineux du pénitent.

Bref, c'était de bonne stratégie de faire raconter au malade l'état religieux de son âme, ses désordres passés, — en un mot, ses péchés, — et, comme sans y prendre garde, de procurer à cette confession l'intégrité. Seulement, il fallait faire de cette narration une confession proprement dite, sacramentelle.

Pour être sacramentelle, la confession doit : 1° être faite à un prêtre compétent pour la recevoir, à un prêtre en sa qualité de confesseur, c'est-à-dire de juge qui va prononcer au nom du Christ la sentence qui remet ou retient les péchés ; — 2° être faite avec l'intention, au moins implicite, de recevoir l'absolution ; — 3° manifester au moins un péché formel.

La causerie engagée par le pénitent avec le vicaire avait-elle ce triple caractère ? C'est de quoi on peut discuter.

Le vicaire ne s'est point présenté comme confesseur, mais en visiteur courtois qui vient prendre des nouvelles du malade auquel il porte intérêt comme à tous les paroissiens. C'est comme tel que le malade l'a accueilli ; c'est d'homme à homme, et non de pénitent à confesseur, que s'est engagée la conversation amenant le récit de la vie morale du narrateur. Il n'y a donc pas eu, de ce chef, une confession sacramentelle.

Dire que, dès lors qu'un prêtre se présente auprès d'un malade et lui parle religion, morale, péché, on sait bien ce qu'il est et ce qu'il veut, c'est prêter au pénitent de généreux sentiments. Mais c'est un prêt qui peut être gratuit.

Supposé même que, sans y faire allusion d'aucune part, malade et vicaire se fussent considérés comme pénitent et confesseur, l'un pensant en lui-même : « Je raconte mes péchés », et l'autre : « Je te confesse », il resterait à prouver que le narrateur fait son récit en vue de demander et de recevoir l'absolution. Sans doute, le vicaire acheminait son interlocuteur vers ce but, mais il ne semble pas qu'il y était parvenu. La conversation est restée au stade de la narration pure et simple, instructive pour l'abbé, allégeante pour le malade, mais sans orientation définie, consciente, voulue, vers l'absolution. De ce chef encore, elle n'a pas été sacramentelle.

Et pourtant, il eût fallu peu de chose pour faire de cette conversation une confession sacramentelle. Un mot du vicaire, et c'était fait ! L'entrée inopinée de l'épouse lui fit manquer sa dernière manœuvre.

Le vicaire connaissait à présent l'état moral du malade. La cause était instruite pour le sacrement. Il suffisait de l'y introduire : « Dites-moi que vous accusez toutes ces fautes, et je vous en donne aussitôt l'absolution ». Le malade n'eût fait aucune difficulté : « Oui, je les confesse ». Le jugement était officiellement institué : le prêtre agissait en qualité de confesseur, le malade s'accusait en pénitent de toutes ses fautes à la fois, sous l'action de la contrition encore toute chaude que le vicaire venait de lui faire produire : c'était bien la *confessio vocalis et dolorosa*, matière prochaine du sacrement de pénitence, faite à un prêtre approuvé pour en recevoir l'absolution. La victoire était complète, car un pécheur était absous.

Nous allons plus loin. La présence de l'épouse gênant la dernière confidence (car nous supposons qu'elle était entrée à dessein de ne point se retirer), au lieu de la phrase : « Je vous donne ma bénédiction », celle-ci : « Je vous donne l'absolution », eût pu suffire à instituer le sacrement de pénitence.

En effet, la conversation avait été bien conduite. Elle avait amené la déclaration des fautes du passé et un acte de sincère contrition. Au mot prononcé d'*absolution*, le pénitent, qui n'était pas ni l'ignorant, ni l'hostile pour lequel sa femme aurait voulu le faire passer, n'aurait-il pas compris qu'il s'agissait de lui donner le sacrement de pénitence ? Un simple geste, un clignement d'œil, un regard plus vif qui s'illumine en regardant son interlocuteur, signifiait son acquiescement, devenait en ce laconisme muet, mais bien expressif, la confession globale externe de tous les péchés révélés tout à l'heure *modo mere historico*. Le prêtre s'instituait juge exerçant son pouvoir, le malade pénitent faisait l'aveu douloureux requis suffisant pour instruire dans le détail même son bienveillant confesseur. Bref, d'une part le confesseur avait la connaissance judiciaire requise, et d'autre part le pénitent consentait à recevoir l'absolution sacramentelle. Ce sont les conditions exigées pour valider le sacrement.

Pourquoi le jeune vicaire n'y a-t-il pas songé ? Nous ne lui en ferons pas un reproche, car sa timidité est bien pardonnable chez des novices dans le ministère. Nous nous demanderons seulement ce que peut valoir l'absolution qu'il a donnée. Est-elle, comme il l'a pensé, équivalente à une absolution sous condition ?

L'absolution sous condition est valide ou invalide selon que la condition apposée se vérifie ou non. Elle trouve son application particulièrement auprès des moribonds. Elle a pour but de faire bénéficier un chrétien du bienfait de la Pénitence au cas où, par hypothèse, il vérifierait en sa personne les conditions pour la recevoir validement, et de prévenir la profanation sacrilège de la part du ministre. Pour en faire usage, il faut au moins qu'il y ait une chance de validité. Cette chance existait-elle dans le cas présent ?

Une chance, c'est une bonne fortune, un heureux hasard, un concours de circonstances favorables inespérées, imprévues. Une chance n'est pas une certitude. On la tente, on la court. Voici un aviateur qui tombe à terre dans son avion en flammes ; un prêtre lui envoie, à tout hasard, une absolution sous condition. Dans un naufrage, l'aumônier trace un signe de croix et prononce les paroles de l'absolution sur les naufragés qui périssent dans les flots. *Sacramenta propter homines*. On donne l'absolution et on doit la donner, sous condition, aux moribonds catholiques qui avaient donné un signe probable de contrition. On la donne même à ceux qui, ayant la foi, ne faisaient point leurs devoirs chrétiens. Pour eux tous, on espère et on tente la chance de salut, la validité de l'absolution.

Dans ces exemples, l'impossibilité de se confesser dispense le pénitent, et la difficulté de déclarer la validité de l'absolution provient plutôt de la contrition. Mais dans le cas présent, le malade a montré qu'il avait la foi et a fait un acte de contrition sincère. Ne peut-on pas interpréter cet acte comme un désir implicite de se confesser ? Car demander pardon à Dieu, c'est avouer qu'on regrette de n'avoir pas accompli sa volonté et implicitement confesser sa nouvelle disposition intérieure d'accomplir désormais ses commandements, y compris celui de la confession.

Après cela, pouvait-on urger la loi d'intégrité dans les conjonctures présentes ? La présence de l'épouse hostile a intimidé à l'excès le ministre du sacrement, qui, nous l'avons dit, pouvait sauver la situation. Il a craint, en laissant seulement soupçonner qu'il venait de recevoir des confidences, de mettre à la gêne son malade contrit, de l'humilier peut-être. Il a dissimulé son absolution en disant : « Je vais vous donner ma bénédiction ». Le malade ne pouvait pas se confesser en présence de sa femme. Si dans les cas précédents l'absolution a une chance d'être valide et de pardonner les péchés, pourquoi pas dans celui-ci ?

Si la défense est possible, que la victoire cependant soit discrète ; car, en fait, le jeune vicaire a omis d'apposer la condition qui s'imposait : « *si capax es* ».

Nous avons reçu de M. le chanoine Boyer, Directeur de l'Enseignement religieux au diocèse de Dijon, la lettre suivante, dont l' « usage utile » semble demander une justification de la remarque dont se plaint l'auteur :

« Je viens de lire l'*Ami du Clergé* du 21 avril, page 254. Je vous remercie de votre recension du 1er fascicule du *Manuel des Adolescents*.

« Votre remarque finale toutefois m'étonne un peu, pour deux raisons :

« 1) Vous savez bien qu'un mot tiré de son contexte prend une valeur absolue et sans nuances qui ne correspond pas à la pensée réelle de l'auteur, pensée que vous connaissez et que vos lecteurs peuvent ne pas connaître.

« 2) Quant à l'expression « institution implicite », vous devez sans doute savoir que je ne l'ai pas inventée et qu'elle a été employée par des théologiens auxquels je pense que vous ne contesterez pas ce titre : le cardinal Newman et M. Pourrat.

« J'espère de votre loyauté que vous ferez de cette lettre l'usage utile.

« Veuillez croire, etc... »

R. — Tout d'abord la question du contexte est facile à liquider. Voici tout ce que M. Boyer a écrit sur l'institution des sacrements : « Les sept sacrements ont tous été institués par Notre-Seigneur (c'est de foi d'après le concile de Trente), mais ils ne l'ont pas tous été de la même façon. Il a institué immédiatement et *explicitement* le baptême et l'Eucharistie, mais *implicitement* les cinq autres. » (P. 75). — C'est tout. On jugera si, tirée de son contexte, l'expression « institution *implicite* » (dont l'auteur ne fournit aucune explication précise) prend « une valeur absolue et sans nuances qui ne correspond pas à sa pensée. »

Mais venons à la remarque que nous avions faite : « Nous hésitons à penser que la théologie puisse accueillir cette expression ». Peut-on, en bonne théologie, accepter, au sujet de l'institution de certains sacrements par le Christ, l'expression « *institution implicite* » ?

I. — Tout d'abord, nous posons en principe que nous sommes d'accord avec M. Boyer sur l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ. Toutefois, il est bon de rappeler la doctrine des théologiens à ce sujet. Dans le canon 1 des sacrements en général, les Pères de Trente ont défini simple-

ment l'institution par Notre-Seigneur de tous les sacrements de la Loi nouvelle. Ni au cours de la discussion, ni dans la rédaction définitive du décret, les Pères n'ont envisagé de définir l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ. Cependant, disent les théologiens, cette vérité découle directement de l'assertion tridentine.

« Au sens propre et rigoureux du mot — et le canon du concile prend évidemment le mot en ce sens, — l'expression *instituere* ne s'applique qu'à celui qui, immédiatement et par lui-même, crée une institution quelconque, et non à celui qui se borne à donner à un autre la faculté de procéder à cette institution. Lors donc que Jésus-Christ est déclaré, simplement et dans tout le sens du mot, l'*instituteur* des sacrements, il est suffisamment affirmé qu'il les a établis, non point par d'autres ou médiatement, mais immédiatement par lui-même et personnellement... Les rites si pleins de signification, les cérémonies que l'on emploie dans l'administration des sacrements, ne viennent pas immédiatement ou directement de Jésus-Christ, mais de l'Eglise ou des apôtres : aussi leur institution n'est-elle pas rapportée au Sauveur, bien qu'elle puisse lui être attribuée au moins médiatement, en tant qu'il a donné aux apôtres et, dans la personne des apôtres, à l'Eglise le pouvoir surnaturel d'établir ces rites et ces cérémonies. Cette différence, l'Eglise elle-même l'atteste, lorsqu'elle déclare que son autorité ne s'étend qu'aux pratiques et aux prières *accidentelles* de l'administration des sacrements, mais nullement à la *substance* même du sacrement. Voir concile de Trente, session XXI, ch. 2, *salva illorum substantia*. La raison propre de cette distinction dans l'autorité de l'Eglise ne peut évidemment être que celle-ci : la substance des sacrements, c'est-à-dire tout ce qui constitue l'essence des sacrements,... vient non point de l'Eglise, mais immédiatement de Jésus-Christ lui-même ; et, par conséquent, tout cela est soustrait à l'autorité de l'Eglise. Ce que Jésus-Christ a établi doit toujours être observé invariablement, tandis que l'Eglise peut, dans certaines circonstances et pour de sages motifs, modifier ou même abroger les institutions dont elle est l'auteur. » (N. Gihr, *Les Sacrements*, t. I, trad. fr., p. 161-162).

Est-il besoin d'ajouter que si l'intention des Pères de Trente n'avait pas visé une institution immédiate, le concile n'aurait pas enseigné que Jésus-Christ a *institué* le sacrement de Pénitence principalement quand, après sa résurrection, il souffla sur les apôtres, leur disant : *Recevez le Saint-Esprit, etc.*, et surtout il n'aurait pas précisé que Jésus-Christ a *institué* l'Extrême-Onction, dont il attribue à l'apôtre Jacques seulement la promulgation (session XIV, c. 1, *De pœnitentia*, et can. 1 *De extrema unctione :* D.-B., n. 894, 926) ?

II. — Institution *immédiate*, mais *seulement implicite*, telle est vraisemblablement la position adoptée par M. Boyer, après M. Pourrat, dont voici intégralement la doctrine :

« On peut, écrit-il, envisager cette institution immédiate au sens strict, *in specie*, ou au sens large, *in genere*. Le sacrement, nous le savons, comprend deux parties, la partie extérieure et visible, qui est le signe sacramentel, et la partie invisible, qui est l'effet spirituel produit. Le Christ a pu déterminer lui-même les deux parties des sacrements : dans ce cas il les aurait institués immédiatement *in specie*. Il a pu aussi se contenter de déterminer lui-même l'effet spirituel [1], et laisser à ses apôtres et à son Eglise la mission de choisir un signe sacramentel approprié ; il aurait alors institué les sacrements immédiatement, mais seulement *in genere*. Le baptême et l'eucharistie ont été institués *in specie*, tous les théologiens en conviennent. Quant aux autres sacrements, il est possible qu'ils n'aient été institués que *in genere* seulement. Ainsi interprétée, l'institution immédiate se concilie mieux avec les faits. Elle reste pourtant impuissante à expliquer le développement considérable que l'histoire nous montre dans l'institution sacramentelle de la religion chrétienne.

Aussi est-il permis, semble-t-il, d'appliquer à l'institution des sacrements la conception newmanienne du développement. Le Sauveur n'aurait-il pas institué quelques sacrements à l'état implicite ? Ne se serait-il pas contenté d'en poser les principes essentiels, desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués ? N'aurait-on pas, dans cette conception des origines des sacrements, l'explication de cette conscience explicite relativement tardive, que l'Eglise a eue de certains de ses sacrements ?

Si donc il est permis, à la suite de Newman, de proposer une troisième hypothèse, ou plutôt de modifier un peu l'hypothèse de l'institution immédiate *in genere*, on peut dire que le Christ a institué immédiatement tous les sacrements ; mais tous les sacrements n'ont pas été donnés à l'Eglise par le Sauveur pleinement constitués. Sur plusieurs, particulièrement essentiels au christianisme, le baptême et l'eucharistie par exemple, le Christ s'est expliqué complètement, si bien que l'Eglise, dès l'origine, a eu pleine et entière conscience de ces rites sacramentels. Quant aux autres, le Sauveur en a posé les principes essentiels ; le développement devait montrer aux apôtres et à l'Eglise ce que le Maître a voulu faire. Jésus, en effet, ne pouvait pas tout dire à ses apôtres : *Non potestis portare modo*. De même qu'il a laissé à l'Esprit-Saint le soin de faire connaître explicitement à l'Eglise le dogme catholique révélé, ainsi il a pu confier à ce même Esprit la mission de dévoiler toutes les richesses de l'institution sacramentelle, lorsque les besoins de la société chrétienne grandissante l'exigeraient. On comprend alors pourquoi l'Eglise, d'après le témoignage de l'histoire, n'a pas eu, tout à fait dès l'origine, une conscience *pleine et entière* de quelques sacrements.

La formule dont nous nous servirions pour énoncer cette doctrine assurément complexe est celle-ci : Jésus a institué immédiatement et *explicitement* le baptême et l'eucharistie ; il a institué immédiatement mais *implicitement* les cinq autres sacrements. » *(La théologie sacramentaire*, p. 272-274).

III. — Par l'affirmation de M. Pourrat l'autorité du cardinal Newman n'est pas engagée directement dans l'opinion de l'institution *implicite* de quelques sacrements par le Christ. C'est simplement, disons-le immédiatement, une *adaptation* de la doctrine newmanienne à l'institution des sacrements.

Nous ne connaissons pas de théologien, autre que M. Pourrat, ayant proposé cette explication.

Avant d'en dire notre appréciation, nous ferons deux remarques accessoires. — La première est que M. Pourrat a proposé avec hésitation et à titre de simple opinion son explication du développe-

[1] M. Pourrat cite à l'appui de cette interprétation (inexacte d'ailleurs) de l'institution *in genere* et *in specie* Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, t. II, p. 197-198. C'est là une édition *antiquata* et l'opinion qui s'y trouvait exprimée a été depuis longtemps (et heureusement) supprimée. Les éditions plus récentes de Tanquerey reprennent simplement l'explication proposée par Billot : « *Christus non determinavit in individuo materiam et formam quorumdam sacramentorum, sed Ecclesiæ permisit ut seligeret individuam determinationem idoneam ad salvandam essentiam materiæ et formæ quam ipse in genere instituerat.* » (*Synopsis theol. dogm.*, t. III, n. 341). L'institution de l'*effet spirituel* du sacrement n'est pas l'institution de la *substance* du sacrement, cause instrumentale de cet effet. Nul doute que M. Pourrat, s'il devait rééditer sa *Théologie sacramentaire*, ne modifie cette page.

ment sacramentaire. M. Boyer, dans son manuel, affirme la même explication sans même laisser entendre qu'elle puisse être discutable. — La seconde, c'est que M. Pourrat nous avertit lui-même que « la formule générale (de l'institution implicite) est trop absolue. Le degré d'implicite n'est pas le même pour les cinq sacrements » (p. 274, note). M. Boyer n'a pas donné et pouvait difficilement donner cette précision dans son chapitre si bref.

Mais laissons là ces considérations secondaires et venons-en à la doctrine de l'institution implicite. Nous ne voudrions pas écrire un mot qui pût peiner le vénéré M. Pourrat, pour la personne de qui — il le sait lui-même pertinemment — nous professons le plus profond respect et l'estime la plus déférente. Mais, puisqu'on nous oppose son autorité, il voudra bien nous excuser de dire simplement ici notre pensée.

Son livre a eu le grand mérite d'appliquer à la théologie sacramentaire les règles critiques de la théologie positive. A l'époque où il parut (1906), il constituait une initiative dans l'ensemble excellente et on regrette que l'auteur n'ait pas cru en devoir donner d'autres éditions. Vraisemblablement, une édition nouvelle eût apporté quelque explication sur cette doctrine de l'institution implicite qu'on nous objecte aujourd'hui. Car, précisément, cette doctrine fut un des rares points vivement attaqués par les théologiens de profession. Le P. Christian Pesch et le Dr J. Bessmer, en Allemagne, n'ont pas hésité à accuser de modernisme ce passage et à le rapprocher de la proposition 40 du décret *Lamentabili :* « Les sacrements sont nés de ce que les Apôtres et leurs successeurs, sous la poussée des circonstances et des événements, ont interprété une idée ou une intention du Christ. » Accusation et rapprochement forcés et, partant, faux et inadmissibles. Car la théorie de l'institution implicite admet quelque chose de réel au point de départ, dans la ligne même des éléments sacramentels, tandis que l'opinion moderniste n'admet, dans cette même ligne, aucun point de départ même implicite. Et M. Pourrat a opportunément affirmé *(op. cit.*, p. 288, note) la « différence radicale » qui existe entre son explication et la doctrine de M. Loisy.

Néanmoins nous ne croyons pas pouvoir accepter l'expression d' « institution implicite » de certains sacrements. Et cela, pour deux motifs.

Le premier, c'est qu'il est impossible d'établir un parallèle entre une *vérité* et une *institution*. Une vérité peut être implicitement révélée ; une institution, dès là qu'elle est institution, ne peut pas ne pas exister. On serait bien en peine de dire en quoi exactement aurait consisté l'institution implicite de certains sacrements. A moins d'admettre une institution simplement médiate, on ne voit pas quel sens donner à cette expression. Si le Christ a posé, de certains sacrements, « les principes essentiels », il faut que, tout au moins à l'égard de ces principes essentiels, il y ait eu institution explicite.

Le second, c'est qu'il est inadmissible que l'Eglise et surtout les Apôtres n'aient pas eu, aussitôt après la descente du Saint-Esprit, pleinement conscience de tout ce que le Christ avait institué. C'est d'ailleurs là la doctrine expresse du cardinal Newman : « Ainsi, écrit-il, les saints apôtres connaissaient, sans l'usage de formules ou d'arguments, toutes les vérités relatives aux doctrines relevées de la théologie, que les controversistes ont ensuite pieusement et charitablement réduites en formules et développées par l'argumentation. » *(Essay on the development of christian doctrine*, édit. de 1878, p. 191). Comment pourrait-on expliquer le fait, rapporté d'ailleurs par M. Boyer lui-même, de l'administration de la confirmation par les Apôtres aux néo-chrétiens de Galilée baptisés par le diacre Philippe ? Comment expliquer les affirmations si nettes de l'Evangile au sujet du pouvoir de remettre les péchés ? (Jo., xx, 21, 23). Comment expliquer la transmission des pouvoirs sacrés d'ordre par l'imposition des mains, s'il n'y avait là qu'une institution implicite du sacrement ?

Notre conclusion sera celle du P. Dublanchy, dans le *Dict. de théologie cath.*, art. *Dogme*, t. IV, col. 1642 : « On doit donc, ce nous semble, rejeter l'opinion émise par P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 273 sq., d'une institution immédiate simplement implicite pour les cinq sacrements de pénitence, de confirmation, d'extrême-onction, d'ordre et de mariage, de telle sorte que Jésus aurait simplement posé les principes essentiels desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués. »

Nous sommes d'ailleurs persuadé que M. Pourrat modifierait ce point de sa doctrine, s'il avait à refaire son volume.

Notre correspondant pourrait peut-être ici nous demander de quelle façon nous entendons expliquer les difficultés d'ordre historique touchant les modifications apportées aux éléments des sacrements. Ceci est une autre question. Il serait trop long de l'aborder ici. Nous y viendrons sans doute un peu plus tard, à l'occasion de l'article *Sacrements* du *Dict. de théologie*, qui ne va pas tarder à paraître.

On nous demandait simplement de justifier notre aversion pour l'expression « institution implicite », nonobstant l'autorité de M. Pourrat et celle prétendue du cardinal Newman. C'est fait. En écrivant la petite remarque qui paraît avoir ému M. le chanoine Boyer, nous étions loin de nous douter qu'on demanderait une explication. Mais puisqu'il a fallu la donner, on nous en excusera et on voudra bien ne plus retenir que les éloges très sincères et très mérités que nous avons décernés au *Manuel des Adolescents*.

Q. — Voici la pénitence sacramentelle que j'ai reçue : « 1° Vous réciterez une fois le *Notre Père*. 2° Offrez dès maintenant en pénitence sacramentelle toutes les actions méritoires que vous ferez jusqu'à votre prochaine confession. »

J'ai fait ma pénitence et j'avoue que j'ai trouvé dans le 2° une aide pour mieux faire en esprit de pénitence mes « actions méritoires ».

Mais je me pose cette question : Est-ce que ce 2° transforme « à l'avance » mes actions méritoires et leur donnera, lorsque je les accomplirai, une participation à la pénitence sacramentelle, une caractéristique spéciale d'expiation ?

R. — Votre confesseur est un sage et zélé pasteur, qui prend soin de procurer à votre âme tous les avantages certains ou probables qu'elle peut re-

tirer d'une absolution bien reçue. Pour cela, il est à l'affût de toutes les possibilités, de toutes les opinions probables ayant cours parmi les théologiens que l'Eglise approuve, et il sait en faire l'application avec discernement.

Vous avez bien remarqué qu'il a commencé par vous enjoindre une pénitence absolue : « 1° Vous réciterez une fois le *Notre Père.* » C'est la satisfaction que le pénitent doit accepter et accomplir pour valider et achever le sacrement qu'il reçoit. Imposée par le confesseur, matière du sacrement, elle a pour effet de produire *ex opere operato* la remise de la peine temporelle due encore par le pécheur pour les péchés dont il vient d'être absous.

Puis il a ajouté : « 2° Offrez dès maintenant en pénitence sacramentelle toutes les actions méritoires que vous ferez jusqu'à votre prochaine confession. » Ce disant, il faisait usage d'une opinion soutenue par des moralistes réputés. Mais une *opinion* n'est pas une *certitude.* Il se peut qu'elle soit vraie, il se peut qu'elle soit fausse. A en faire usage, on n'a pas à y perdre, on tente une chance de faire profit. C'est ce profit que votre confesseur a voulu vous faire obtenir, si l'opinion dont il a usé se trouvait exprimer la vérité.

Cette opinion concerne l'efficacité des paroles prononcées par le prêtre aussitôt après la formule de l'absolution. Il dit : « Passio D. N. J. C., etc..., *quidquid boni feceris* aut mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiæ et prœmium vitæ æternæ. » Par ces mots, toutes les bonnes œuvres du pénitent sont-elles élevées à la dignité de la satisfaction sacramentelle, de telle sorte qu'elles aient pour effet de produire, non plus seulement *ex opere operantis,* mais *ex opere operato,* la rémission de ses péchés et de leur peine ? C'est l'avis de S. Alphonse, qui tient cette opinion pour de beaucoup plus probable et plus commune, et en appelle même à l'autorité du Docteur angélique. Voici ce qu'il écrit : « Ratio est, quia Ecclesia non frustra, sed ad hoc quidem verba illa proferri præscribit, ut omnia bona opera pœnitentis, quamvis ex ejus electione fiant, ad satisfactionis sacramentalis meritum eleventur. Id omne docet divus Thomas, in *Quodl. 3,* art. 28, ubi sic ait : Et hæc, quæ præter injunctionem expressam (pœnitens) facit, accipiunt majorem vim expiationis culpæ ex illa generali injunctione, qua sacerdos dicit : *Quiquid boni feceris, etc.* Et quantum ad hoc, talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpæ commissæ expiativa. » *(Theol. mor.,* lib. VI, n. 507).

L'avis de S. Alphonse est fort discutable. Nombreux sont les théologiens modernes qui l'ont rejeté. Le saint Docteur donne comme unique raison que l'Eglise ne fait rien en vain. C'est vrai, mais de là il ne s'ensuit pas qu'elle a voulu, par les paroles du prêtre, élever à l'*esse sacramentale* les œuvres libres du pénitent. Elle n'agit pas en vain en priant Dieu d'appliquer à la remise de sa dette les œuvres libres du pénitent. Sa prière les élève à la dignité d'un sacramental, et ce n'est pas rien. Tel est l'avis des modernes, qui semble concorder avec l'enseignement de Benoît XIV écrivant au sujet des pénitents qui se soucient peu, après avoir reçu l'absolution, de satisfaire encore par des œuvres de leur choix à la justice divine : « Ex quo fit ut uberiore fructu fraudentur, *quem Ecclesiæ preces,* sacerdotis ore in pœnitentes prolatæ, a Deo postulant his verbis : *Ut quiquid boni feceris, etc.* » (Const. Apostol. du 26 juin 1749).

La vérité serait-elle entre ces deux extrêmes ? D'aucuns l'ont pensé et ont tenté une nouvelle explication, fondée sur le pouvoir du prêtre d'élever à la dignité sacramentelle les œuvres du pénitent par l'injonction qu'il en fait avec autorité à ce dernier qui les accepte comme telles, c'est-à-dire. comme l'un des actes qui, de sa part, sont requis pour la confection du sacrement. Ils distinguent donc : si le confesseur, en proposant au pénitent d'offrir ses bonnes œuvres futures, a l'intention de lui faire compléter et parfaire la modeste pénitence qu'il lui impose, en ce cas elles participent à la dignité de satisfaction sacramentelle ; sinon, elles demeurent des œuvres de satisfaction extrasacramentelle. Ainsi Ballerini-Palmieri : « Quoniam in potestate est confessarii eam imponere satisfactionem, quam velit, in ejus quoque potestate erit situm per ea verba alterutrum efficere, aut elevare scilicet opera bona pœnitentis ad satisfactionem sacramentalem, aut tantum deprecari. Aliis verbis, *ut ea elevatio obtineat, opus est ut sacerdos id intendat :* sufficere vero putamus intentionem implicitam, cum sacerdos intendit facere quiquid per ea verba potest in favorem pœnitentis. » *(De Pœnit.,* v, n. 487).

La question est loin d'avoir reçu sa solution définitive. Aussi, en présence d'opinions probables, est-il loisible d'user de la plus favorable au pénitent. C'est ce qu'a fait votre confesseur ; soyez-lui en très reconnaissant. Et faites de même. Mais quant à vous donner la certitude que vos actions méritoires deviennent satisfaction sacramentelle, ce serait témérité.

Q. — N'y a-t-il pas des différences importantes à constater entre les diverses résurrections que racontent ou annoncent les Evangiles ?

1. Dans la résurrection de Notre-Seigneur, le corps n'a pas été détruit, mais il a été transformé, est devenu impassible, immortel. Cette résurrection n'est pas simplement le *réveil* d'un mort.

2. Au contraire, dans la résurrection de Lazare, du jeune homme de Naïm, de la fille de Jaïre, le corps n'est nullement transformé, et les ressuscités devront mourir une seconde fois. Ce n'aura été qu'un réveil, qu'un retour à la vie ordinaire de ce monde.

3. A la résurrection générale, les corps auront été détruits. Est-ce l'âme elle-même qui sous l'influence divine reconstruira son corps, ou est-ce la puissance divine qui reconstruira le corps pour y faire rentrer l'âme ? Ceci paraîtrait conforme au récit de la création de l'homme ; mais la survivance de l'âme compte.

4. Les Saints qui ressuscitèrent, sortirent de leurs tombeaux et apparurent à un grand nombre, à la résurrection de N.-S., étaient-ils ressuscités définitivement ?

5. L'apparition de Moïse et Elie à la Transfiguration de N.-S. doit-elle faire supposer que Moïse (et Elie, s'il y avait lieu) était ressuscité ? Ou n'était-ce qu'une apparition apparente, comme celle des anges ?

R. — Il faut, en effet, poser en principe que les « diverses » résurrections auxquelles font allusion les Evangiles se présentent avec des caractères bien différents. Sans parler de la différence essentielle que la théologie, s'appuyant sur la révélation, place entre la résurrection commune (rappel des morts à la vie, dans les conditions physiques

et physiologiques exigées par une vie sans fin dans l'au-delà) et la résurrection glorieuse (rappel à la vie, mais avec le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps), il faut aussi tenir compte des cas exceptionnels de résurrection où le rappel à la vie *présente* implique des conditions physiologiques tout autres pour le corps, et des incertitudes qui planent sur le fait matériel de certaines résurrections ou sur leur caractère provisoire ou définitif.

Notre correspondant a trouvé moyen, dans sa question relativement brève, d'amalgamer tous ces aspects divers. Il suffira de les dissocier et de remettre chaque sorte de résurrection en son cadre propre, pour éliminer toute difficulté véritable.

I. — La résurrection de N.-S. Jésus-Christ n'est pas simplement, en effet, le *réveil* d'un mort. On peut dire même que cette résurrection, type et cause exemplaire de la nôtre, ne ressemble à aucune autre résurrection. Dans toute autre résurrection, en effet, le *terminus a quo* est toujours un corps soit en dissolution, soit déjà résolu en ses derniers éléments. Dans le corps de Jésus réduit à l'état de cadavre par suite de sa séparation d'avec l'âme, aucune dissolution, aucun principe de corruption. La dignité de l'union hypostatique qui a toujours existé, même à l'égard du corps séparé de l'âme, s'opposait à la moindre corruption du cadavre divin : *nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem* (Act., II, 27 ; cf. 31).

Le cas de Jésus-Christ est donc un cas unique, puisque le corps ressuscité était d'une identité matérielle absolue avec le cadavre. Phénomène qui ne sera jamais susceptible de se reproduire identiquement. Ajoutez à cette particularité la transformation glorieuse, inhérente à tout corps ressuscitant pour la béatitude, et qui en Jésus-Christ a dû atteindre un degré de perfection incomparable.

II. — Les résurrections racontées dans les Evangiles doivent être rangées parmi les cas exceptionnels de résurrections opérées en vue d'un retour des cadavres aux conditions physiologiques de la vie présente.

Notre correspondant déclare qu'en ces cas « le corps n'est nullement transformé. » C'est vrai et ce n'est pas vrai. C'est vrai, en ce sens que le corps vivant ne devait pas, après la résurrection, revêtir les qualités transformantes des corps incorruptibles. Ce n'est pas vrai, en ce sens qu'ici déjà le *terminus a quo*, le cadavre, étant soumis aux lois physiques de la décomposition, n'était plus un corps intègre, comme celui du Christ au tombeau. Le fait est patent dans la résurrection de Lazare : *jam fœtet, quatriduanus est* (Jo., XI, 39).

Une autre différence qui distigue ces résurrections exceptionnelles pour la vie présente des résurrections pour la vie future, c'est l'état de l'âme après sa sortie du corps et avant sa réintégration. Tandis que, normalement, l'âme séparée du corps est jugée et fixée dans son sort éternel, les âmes momentanément séparées de leurs corps n'ont pas subi le jugement et attendent, peut-être dans l'inconscience, à coup sûr avec un mode de connaissance qui ne répond en rien aux conditions de l'état d'union, qu'elles soient réunies à leurs corps. Nous avons touché plusieurs fois à ce problème (voir surtout 1932, p. 237). Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de supposer que ces âmes soient *localisées* quelque part.

III. — Nous avons déjà expliqué comment la résurrection générale commune à tous les hommes, suppose à la fois l'intervention de Dieu restituant à l'âme une matière corporelle, et l'action informante de l'âme reconstituant en cette matière son propre corps. Pour ne pas nous répéter indéfiniment, nous renvoyons notre correspondant à l'*Ami* 1929, p. 230-231. L'explication proposée là se retrouve équivalemment dans le *Dict. de théologie cath.*, art. *Résurrection des morts*, t. XIII, col. 2555 et suiv.

IV. — La question de savoir si les saints, ressuscités de leurs tombeaux à la résurrection de Jésus-Christ (Mt., XXVII, 52), étaient ressuscités définitivement ou non, est insoluble. « Ces premiers ressuscités, écrit le P. Lagrange, qui devaient apparaître avec des corps, soit pour être reconnus, soit pour faire présager la résurrection, ne reprirent sans doute qu'une vie éphémère » *(S. Matthieu*, p. 532-533). Tel n'était pas l'avis de S. Thomas dans le *Commentaire sur les Sentences* (l. IV, dist. 42, q. 1, a. 3) et dans le Commentaire sur l'Evangile de S. Matthieu (XXVII, 52, édit. de Parme, t. X, p. 210). L'opinion du P. Lagrange reflète une pensée *modifiée* de S. Thomas sous l'influence de S. Augustin (cf. *Sum. theol.*, III^a, q. 53, a. 3, ad 2). D'autres auteurs font une sélection : parmi ces ressuscités, S. Joseph devrait être compté, et sa résurrection aurait été définitive (voir Suarez, *In III P. Sum. theol.*, q. 29, disp. VIII, sect. 2, édit. Vivès, t. XIX, p. 128 ; et S. François de Sales, *Entretien XIX*, éd. d'Annecy, t. VI, p. 353). La théologie ne dispose d'aucun moyen pour contrôler la valeur de ces hypothèses superposées.

V. — La vision de Moïse et d'Elie qu'eurent les apôtres au mont Thabor n'implique en rien que ces deux personnages eussent, même d'une manière simplement temporaire, repris leurs corps. C'est une vision, et une vision réelle, en ce sens que les physionomies réelles d'Elie et de Moïse ont été manifestées aux apôtres. Il ne s'ensuit pas que ce phénomène doive être expliqué par l'action de corps réels sur la vue des apôtres. On sait que S. Thomas explique volontiers différemment les phénomènes d'apparitions (voir *Ami* 1927, p. 364 1929, p. 278).

Q. — Que pensez-vous de la rédaction du Catéchisme national à propos de la communion sans être à jeun : «... 2°, une ou deux fois par semaine quand on est *malade* depuis plus d'un mois et sans espoir d'un rétablissement prochain » ?

Il me semble que la traduction du mot *decumbunt*, dont se sert le canon 858 § 2, est « *être alité* » et non pas « être malade ».

Je sais bien qu'il suffit d'être alité la majeure partie de la journée. Mais on peut être malade et très gravement malade sans être alité, et vice versa.

R. — Quand il s'agit de rendre la pensée du législateur, le souci de l'exactitude est une qualité nécessaire. La longue attente imposée aux diocèses de France est la meilleure preuve que les éminents rédacteurs du Catéchisme national n'en étaient point dépourvus. Vingt fois sur le métier remettant leur ouvrage, selon le conseil classique, ils en pesaient tous les termes, polissaient et repolissaient leur traduction. N'en doutez donc pas, et ne craignez rien ; ils ont parfaitement rendu la pensée de l'Eglise.

Le rhétoricien qui ouvre son dictionnaire latin-

français y lit, en effet, que *decumbere* veut dire « se mettre au lit ». Il ferait cependant une traduction inexacte s'il ne tenait pas compte des nuances adjacentes que l'usage a pu introduire dans la signification primitive des termes employés. L'usage a pu étendre, restreindre, spécifier la signification d'un mot ; l'écrivain lui-même parfois donne au terme qu'il emploie un sens particulier que déterminent le contexte de sa phrase, les circonstances dans lesquelles il écrit. A défaut aussi d'un meilleur, il se contente parfois d'un moins bon, laissant à la sagacité de son lecteur le soin de traduire sa pensée avec justesse.

Decumbere signifie « se mettre au lit. » Mais on peut se mettre au lit pour des motifs fort divers : on s'y met le soir tout bonnement pour prendre son repos ; on s'y met en bonne santé et on s'y met quand on est malade ; on s'y met quand on a une jambe cassée ; on s'y met quand le médecin l'a prescrit pour soigner une maladie. On se met au lit et on peut y demeurer plusieurs jours, par paresse, par plaisir, par nécessité. Quel sens précis convient-il donc de donner au terme *decumbunt* dans le canon 858 ?

Le contexte nous l'indique. Il s'agit d'y faire une exception à la loi du jeûne eucharistique pour les infirmes : « infirmi qui a mense decumbunt ». Le législateur a manifestement employé ce terme dans le sens où il est ordinairement et journellement usité. Quand on dit, en effet de quelqu'un qu'il a dû s'aliter, qu'il est alité, on entend signifier qu'il est malade. *Etre alité* et *être malade*, dans le langage courant, sont devenus synonymes. De plus, le malade alité est généralement atteint d'une maladie sérieuse, encore qu'elle ne mette pas ses jours en danger. Le rédacteur du Code en utilisant le terme *decumbunt* a donc précisé en quelque manière la nature des *infirmi* en faveur desquels il formulait une dispense du jeûne. Le traducteur a eu raison et a bien rendu sa pensée dans le Catéchisme national en disant : « quand on est malade », au lieu de : « quand on est alité ».

C'est si vrai que, comme vous ne pouviez pas en omettre la remarque, des malades sont gravement malades qui ne peuvent cependant pas garder le lit. Ce n'est donc pas au fait matériel d'être alité que le législateur a attaché sa dispense, mais à la condition ordinaire qui oblige à s'aliter, la maladie. Le Catéchisme national, rédigé pour la grande masse des enfants, devait parler le langage courant et prémunir leurs jeunes intelligences contre les subtilités des canonistes et des casuistes. Sachons donc gré à ses rédacteurs de leur intelligente et exacte traduction *in casu*.

Pratiquement, on peut donc dire que les malades gardant la chambre depuis plus d'un mois et sans espoir de rétablissement prochain, peuvent être admis à la communion, sans être à jeun, une ou deux fois par semaine. Le 6 mars 1907, une décision de la S. C. du Concile, approuvée par le Souv. Pontife le 27 du même mois, d'après laquelle par conséquent il est logique et canonique d'interpréter le canon 858, précisait que le bénéfice de la communion sans être à jeun pouvait être étendu aux malades alités qui quittaient leur lit quelques heures au cours de la journée [1].

S'il est vrai qu'une faveur doit être interprétée avec ampleur, pourquoi n'accorderait-on pas la communion, aux conditions fixées par le canon 858, aux malades mêmes qui quitteraient la chambre et pourraient se rendre à l'église pour y communier ? Dès lors qu'ils sont malades depuis plus d'un mois, sans espoir de prochain rétablissement, ne sont-ils pas vraiment *infirmi decumbentes*, au sens expliqué plus haut ? N'ont-ils pas besoin du secours de la communion tout autant que ceux qui gardent le lit ou la chambre effectivement sans en sortir ? Et n'est-ce pas dans l'esprit de l'Eglise et du Code de la leur accorder ? La refuser, sous prétexte qu'ils font une sortie hors de la chambre, serait, à notre avis, illogique, contraire à l'esprit général de l'Eglise et aux fins mêmes de l'Eucharistie, instituée pour être un aliment surnaturel que le chrétien s'efforcera de recevoir fréquemment. Les malades, exposés à des tentations occasionnées par la souffrance, plus que les bien portants peut-être ont besoin du réconfort de la communion. Ce ne serait pas chrétien de les en priver durant le temps d'épreuve qu'est la maladie.

Par contre, nous n'étendrons pas le bénéfice de l'exception aux personnes qui, sans être malades, ne peuvent pas demeurer à jeun jusqu'à l'heure de la communion. Elles ne sont pas malades, et ne rentrent pas dans la catégorie des *infirmi*. Seront-elles, pour autant, privées de la communion ? Non pas. Leur cas ne relevant pas du canon 858, elles doivent alors demander une dispense du jeûne eucharistique. Pour cela, elles n'ont qu'à adresser une demande motivée à leur Ordinaire, qui fera le nécessaire auprès de la S. C. des Sacrements, pour les fidèles et les prêtres séculiers. Aujourd'hui les dispenses de ce genre s'accordent beaucoup plus facilement qu'autrefois.

Q. — M. Paul Vulliaud vient de faire paraître *La clef traditionnelle des Evangiles*. « A propos de nombreux passages des Evangiles, M. Vulliaud montre qu'il convient de recourir à la grammaire, à la rhétorique et à la dialectique sémitiques pour restituer toute leur signification aux paroles du Christ et de ses apôtres. » Je désirerais savoir si cet ouvrage ne contient rien d'hétérodoxe.

R. — Bien que paru sans *Imprimatur* et à la librairie Nourry [1], le livre de M. Vulliaud ne semble pas soutenir de thèses à proprement parler hétérodoxes, puisqu'il paraît bien admettre que le texte primitif de Marc, de Luc et de Jean fut un texte grec (p. 69 et 243). Par conséquent les sémitismes de traduction qu'il invoque proviennent ou de l'original araméen de Matthieu, ou, pour Marc et surtout Luc, de documents fragmentaires araméens à l'usage de la catéchèse primitive. Tous

[1] Dans son livre sur *La communion des malades* (voir *Ami* 1934, p. 573), le card. Jorio explique que l'*alitement* doit être entendu de façon large : « L'asthmatique obligé de passer les jours et les nuits sur un fauteuil, a droit d'user de la permission ; de même le malade qui, gardant habituellement le lit, peut se lever durant quelques heures de la journée, et même s'il lui arrivait de pouvoir se rendre à l'église voisine pour y communier, il ne ferait qu'user de son droit. Dans ces cas, en effet, nous ne sommes pas en présence de personnes plus ou moins convalescentes, pour lesquelles l'indult concédé par le droit a cessé de valoir, mais il s'agit de personnes alitées pour cause de maladie, de vieillesse, de faiblesse ou, en général, de mauvaise santé. »

[1] Paul Vulliaud, *La Clé traditionnelle des Evangiles*, in-8 de 298 p., 40 f., Paris, Nourry, 1936.

les autres cas de sémitisme sont dus à la personnalité même des auteurs sacrés, écrivant dans une langue étrangère à leur race.

Toutefois, comme nous avons tout lieu de craindre, en lisant l'énoncé même de votre question, que vous ne vous fassiez allusion sur la valeur scientifique de ce travail, nous allons l'étudier plus en détail.

M. Vulliaud était très avantageusement connu par ses études sur la *Kabbale* et ses travaux ont toujours dénoté chez lui une connaissance approfondie des langues sémitiques. Il est regrettable qu'il ait quitté la région sereine de la science pour se lancer dans la polémique.

Le problème qu'il évoque, dans la première partie de son livre, est déjà bien vieux puisqu'il remonte au XVI^e^ s. : c'est la fameuse discussion entre grécistes et hébraïsants pour savoir si la langue du N. T. est une langue spéciale fortement influencée par les LXX ou par l'origine juive des écrivains, langue où par conséquent les sémitismes se trouvaient en abondance, — ou bien si cette langue est, pour l'essentiel tout au moins, la langue populaire du monde hellénistique d'alors. La plupart des auteurs, et récemment encore M. Vergote dans le *Supplément au Dict. de la Bible* (t. III, col 1320-69), se sont prononcés pour cette dernière hypothèse. M. Vulliaud, lui, opte pour la première ; et ce n'est pas avec la sérénité de l'historien, mais avec l'ardeur du polémiste et le ton d'un pamphlétaire, qu'il retrace les diverses phases de la querelle entre hébraïsants et grécistes et en présente les différents acteurs. Sous sa plume, les grécistes sont traités sans la moindre aménité, et tout un chapitre (p. 90-112) dénonce avec sarcasmes l'influence déplorable de Deissmann et lui dispute le titre de « novateur », de « chercheur de génie » que lui avaient donné, avec trop d'enthousiasme peut-être, ses admirateurs parce qu'il avait eu l'idée que l'interprétation du N. T. pouvait recevoir quelque lumière de la comparaison du grec néo-testamentaire avec le grec des papyrus et des *ostraka* (fragments de poteries gravées) découverts en Egypte. M Hubert Pernot, qui crut pouvoir expliquer le grec du N. T. par comparaison avec le grec moderne, est tout aussi sévèrement traité que Deissmann et les « intoxiqués de Deissmanite ».

La véritable clé des Evangiles, d'après M. Vulliaud, le seul moyen certain d'en découvrir le sens, c'est le recours aux langues orientales, au substrat sémitique. Le plus curieux, c'est que ceux qui l'ont fait, de nos jours, n'en sont pas moins vertement blâmés, car ils ont mal utilisé un bon principe. Parmi ces exécutés sommaires figurent dans les rangs critiques des hommes de valeur : Briggs, Abbott, Dalman, Burney, Torrey, et dans les rangs catholiques, M. Vannutelli, le P. Joüon, dont la si méritante traduction de l'Evangile fait pourtant constamment appel au substrat sémitique, le P. Jousse enfin, dont la théorie, si discutable et de moins en moins retenue, repose pourtant sur l'existence d'une tradition orale araméenne concernant les Evangiles. M. Vulliaud lui fait remarquer, et en cela il n'a pas tort, qu'une de ses erreurs fondamentales est d'avoir raisonné comme si les Evangélistes avaient appartenu à un milieu de récitateurs Un seul, parmi les exégètes modernes, trouve grâce devant notre fougueux paladin : c'est J. T. Marshall, « l'orientaliste le plus éminent de notre époque, qui a réussi à donner les éléments philologiques les plus sûrs de la solution des problèmes autour desquels se sont agités si vainement tant d'exégètes » (p. 290-292), et voici qu'un « commissionné de Driver », Allen, avec la complicité de Burney s'appliqua à briser l'effort tenté par Marshall dans ses articles de l'*Expositor* de janv. 1891 à août 1892. Bref, on ne retrouvera la clé des Evangiles qu'à la condition de se dépouiller de « la science des bonnets carrés », de « leur esprit bridé d'œillères solides et épaisses » ; tout le mal actuel provient de ce que « les Evangiles sont des écrits orientaux malheureusement commentés par des occidentaux élevés dans des couveuses universitaires » (p. 252).

La manière peu élégante dont se voient traités des hommes dont le savoir mérite tout de même quelque considération, les épithètes, les échantillons de phrases que nous avons cru bon de citer vous montrent de quelle manière M. Vulliaud a écrit l'histoire du problème de la langue du N. T. Et, comme il arrive d'ordinaire quand on est entraîné par la passion, il a commis beaucoup d'injustices dans ses jugements sommaires et il n'a pas apprécié sainement les choses. Il est absolument certain, quoi qu'il en dise, que les papyrologues et les ostrakalogues nous ont permis de mieux connaître le milieu hellénistique populaire où a pris naissance la littérature du N. T. ; et cette connaissance ne serait déjà pas sans importance pour l'intelligence des évangiles et des épîtres, même si au point de vue du vocabulaire l'étude des documents égyptiens ne nous apportait pas autant d'éclaircissements qu'on aurait pu l'espérer. Toutefois, les résultats déjà acquis sont suffisamment probants pour montrer quelle utilité il y a à rapprocher du grec des papyrus ou des inscriptions les mots rares, et à ne pas vouloir toujours interpréter par les LXX uniquement, les mots grecs qu'ils ont utilisés, v. gr. le terme ἱλαστήριον. Par ailleurs, on ne trouvera pas de nos jours un seul exégète qui nie l'existence de sémitismes dans le N. T. et ne recoure, en bien des cas, à l'araméen ou à l'hébreu pour donner le sens précis d'un mot ou d'une expression. En somme, c'est uniquement sur l'ampleur de l'influence sémitique que l'on discute. M. Vulliaud la veut totale ; il veut ressusciter ce cadavre d'un grec du N. T. qui soit un grec à part, ni classique ni populaire. Sa tentative est vouée à un échec certain, non seulement en raison de sa méthode agressive, de sa polémique qui amuse quelques instants mais a tôt fait d'irriter, — mais encore parce que sa théorie se heurte aux faits. Ecrit pour le peuple, le N. T. pour être compris devait employer le parler populaire du temps et du milieu, tout en donnant à certains mots un sens nouveau pour exprimer des idées nouvelles ; écrit par des auteurs d'origine sémitique, il ne pouvait pas ne pas se ressentir de cette origine en certains de ses mots, en certaines de ses expressions.

La seconde partie du livre de M. Vulliaud s'attache à prouver l'existence d'un document primitif sémitique qui serait soi-disant à la base même de Marc, Luc et Jean, bien qu'on admette que le texte original de ces évangiles ait été écrit

en grec. Dans ce but il dégage, non sans beaucoup d'exagérations, les particularités du style néo-testamentaire, et, dans un chapitre d'application, il s'efforce d'atteindre, derrière le grec, le substrat sémitique et d'expliquer parfois les divergences entre les Synoptiques par une traduction différente des mêmes sources hébraïques ou araméennes. Il va de soi que pour aborder cette partie du volume de M. Vulliaud il faut être presque un spécialiste, afin de juger de la valeur de ses exemples, de ses comparaisons, de ses rapprochements et de ses raisonnements. On pourra çà et là, en passant, lire avec profit certaines remarques qui apportent des solutions intéressantes à des difficultés exégétiques.

Il ne faudrait pas que les longueurs, les redites incessantes, le manque total de plan suivi, le ton trop souvent agressif découragent les exégètes de l'examen impartial et consciencieux d'un ouvrage qui a coûté à son auteur un gros effort et qui est susceptible, en certains points, de nous permettre de mieux approfondir divers textes évangéliques.

Pour conclure, nous vous dirons nettement qu'un tel ouvrage est incapable de vous faire connaître exactement la position actuelle des savants vis-à-vis du grec biblique. Dans cet ordre d'idées lisez l'article du *Supplément au Dict. de la Bible* signalé plus haut ; vous y trouverez une discrimination sereine et judicieuse des opinions émises avant et depuis Deissmann. Nous ajouterons aussi que vous trouverez dans l'excellente traduction du P. J. Joüon (collection *Verbum salutis*) tous les secours que le substrat sémitique est en mesure d'apporter à une intelligence plus exacte ou plus précise de nos textes évangéliques. La clé des Evangiles, elle est là ; elle ne se trouve pas dans la thèse exposée avec passion, justifiée avec exagération, par M. Vulliaud.

Q. — J'ai de la difficulté à concilier l'offertoire de la messe pour les défunts avec l'adage : *Lex supplicandi statuit legem credendi.*

Nous lisons dans cet offertoire : « *Libera animas* OMNIUM *fidelium defunctorum de* POENIS INFERNI. » Cela semble deux fois *sapiens hæresim :* car on présume *a)* que toutes les âmes soient dans ces peines ; *b)* qu'elles puissent en être délivrées.

« *Libera eas de ore leonis.* » S. Paul emploie cette expression pour le tribunal de Néron (II Tim., IV, 17). — Si elle a ici ce sens, c'est *aurium piarum offensivum* que de comparer le tribunal de Dieu avec celui de Néron, et c'est *sapiens hæresim*, car on suppose qu'au moment où la messe est célébrée, le jugement particulier ne serait pas fini (D.-B., n. 693). — Si elle n'a pas ce sens, quel peut être ce « lion » ?

« *Ne absorbeat eas tartarus.* » Quel est cet être qui absorbe des âmes ?

« *...Lucem sanctam, quam olim Abrahæ promisisti.* » Quel est le texte de l'Ecriture qui enseigne que Jésus-Christ a promis une « lumière sainte » à Abraham ?

R. — Tout d'abord, expliquons le sens général des prières de l'offertoire de la messe des défunts, nous résoudrons ensuite vos petites difficultés de détail.

I. Le sens général de ces prières. — « Il faut observer que, de la liturgie des défunts, on ne peut tirer aucun argument contre (les dogmes relatifs à l'état des âmes dans l'autre vie). On objecte les paroles de l'offertoire : « Seigneur Jésus-Christ, Roi de gloire, délivrez les âmes de tous les fidèles défunts des peines de l'enfer et du profond abîme : délivrez-les de la gueule du lion, de peur que le tartare ne les engloutisse, etc. » Et voici encore d'autres prières, par lesquelles l'Eglise s'adresse à Dieu au nom du défunt : « Quand vous viendrez juger, veuillez ne pas me condamner », ou encore : « Ne vous souvenez pas de mes péchés, Seigneur, quand vous viendrez juger le monde par le feu » ; et derechef : « Délivrez-moi, Seigneur, de la mort éternelle en ce jour effroyable, quand seront ébranlés et les cieux et la terre ». A lire ces paroles, on croirait qu'arrivées dans l'au-delà, les âmes des fidèles n'ont pas encore échappé au péril de la damnation et que leur sort est encore incertain.

« On pourrait dire d'abord que le nom d'enfer, d'abîme *(tartarus)*, désigne aussi le purgatoire. Mais, de plus, si l'Eglise prie Dieu pour les âmes du purgatoire, elle veut en même temps donner une leçon aux vivants. Aussi nous représente-t-elle, dans sa liturgie, tantôt l'instant redoutable de la mort, dont dépend notre sort éternel, tantôt ce jugement dernier, dans lequel la sentence du jugement particulier sera solennellement confirmée. De même que la liturgie célèbre la naissance, la passion, la résurrection du Sauveur, tout comme si le Christ naissait, souffrait et ressuscitait présentement ; ainsi elle parle des défunts comme s'ils étaient encore sur la terre, au moment suprême de la mort où va se décider leur sort éternel ; ou encore elle transporte cet instant décisif au jour de la colère, au jour de calamité et de misère, jour où, selon le témoignage de David et de la Sibylle, ce siècle sera anéanti dans le feu. D'ailleurs, en demandant la préservation de la condamnation et de la mort éternelle pour ceux qui sont morts dans le Christ, pour ceux qui dorment dans le sommeil de la paix, pour ceux qui nous ont précédés avec le signe de la foi, l'Eglise demande pour eux l'entrée en la vie éternelle par la libération du purgatoire, bien que, *par une figure de langage*, elle transporte notre pensée à l'instant du jugement dernier, quand il n'y aura plus de moyen terme entre l'enfer et le ciel. Et, en somme, le sens de toutes ces prières apparaît clairement dans la clausule finale par laquelle se terminent ordinairement les supplications pour les défunts : « Donnez-leur, Seigneur, le repos éternel et que la lumière éternelle luise pour eux ! » (Billot, *De Novissimis*, thèse VII, p. 108-109).

II. Réponse aux difficultés. — Il est facile maintenant de répondre aux difficultés soulevées :

1. En demandant à Dieu de délivrer les âmes de *tous* les défunts des peines de *l'enfer*, l'Eglise adresse à Dieu la seule prière qu'elle puisse lui adresser : il ne s'agit pas de *faire sortir* de l'enfer les âmes qui y sont déjà, mais d'empêcher qu'*aucune âme des fidèles n'y entre.* C'est la prière que l'Eglise renouvelle en d'autres textes de sa liturgie et sous d'autres formes. Pour nous en tenir à deux exemples, *a)* notre correspondant pourra se reporter, dans les oraisons *ad diversa* du Missel, au n° 35, *Pro vivis et defunctis.* La collecte demande, et pour ceux qui vivent encore sur cette terre, et pour ceux qui sont déjà dans l'autre vie, qu'ils obtiennent *le pardon de tous leurs péchés.* La secrète ose exprimer un désir plus audacieux

encore : que le livre de la bienheureuse prédestination accueille *les noms de tous les fidèles.* Et enfin la postcommunion demande que le « sacrement » (mystère) de la sainte messe soit, pour les vivants comme pour les morts, *la rémission de tous leurs péchés.* — *b)* Dans l'oraison pour le pape, l'Eglise demande qu'il parvienne, *una cum grege sibi credito*, à la vie éternelle. Quel autre souhait pourrait donc faire, pour ses enfants, *notre mère* la sainte Eglise ?

2. L'expression *de ore leonis* employée par S. Paul ne signifie pas expressément le tribunal de Néron, absent de Rome lorsque se produisit la délivrance de Paul. Il s'agit en général des adversaires de S. Paul. Peu importe d'ailleurs : l'Eglise, pour demander à Dieu de délivrer les fidèles défunts de la gueule du lion, ne suppose pas qu'au moment où la messe est célébrée, le jugement soit encore en cours ; elle se reporte simplement, comme on l'a dit, par une figure de langage, à l'instant de la mort où le jugement va commencer. Le texte du concile de Florence *pro Græcis*, auquel notre correspondant nous renvoie ici avec la référence à Denzinger, n'a rien à voir en l'occurrence. Le lion dont il s'agit ici ne peut être que le démon ou l'enfer personnifié.

3. Mêmes remarques en ce qui concerne le tartare (l'enfer), dont on demande à Dieu de préserver les âmes.

4. Enfin, la lumière sainte promise à Abraham n'est pas autre que le paradis, dans lequel Abraham et les justes de l'Ancien Testament ne pouvaient pénétrer que grâce à Jésus-Christ. La promesse en fut faite implicitement par *Dieu*, annonçant le Rédempteur qui devait naître de la race d'Abraham.

En bref, aucune difficulté sérieuse dans ces textes liturgiques ; il suffit de les comprendre avec la pensée qui les a inspirés, et qui doit nous préserver de les interpréter en un sens matériellement littéral.

Q. — Est-ce que les canonisations formelles faites par les Papes avant l'an 1634 (d'après l'*Annuaire Pontifical* de Battandier, 1903, il y a ainsi 31 saints, dont la bulle est conservée, et qui ne sont point dans le calendrier de l'Eglise universelle, v. g. S. Yves) ne seraient pas « à coup sûr des actes pontificaux infaillibles », et pourquoi ? (Cette précision est demandée au sujet de la p. 317, 2e col., de l'*Ami* 1937).

R. — Vous trouverez la réponse dans l'*Ami* lui-même, en 1933, p. 571, 2e col. Il n'y a aucun doute que les canonisations *formelles* faites par les Papes avant Urbain VIII, selon la décrétale d'Alexandre III, sont des actes du magistère infaillible. Ce qui vous induit en erreur, c'est que pendant la période comprise entre 1170 (Décrétale d'Alexandre III) et 1625-1634 (Bulle *Cœlestis Hierusalem* d'Urbain VIII) il y eut encore, nonobstant la décision d'Alexandre III réservant au pape la béatification et la canonisation des saints, des canonisations prononcées par de simples évêques. C'est de celles-là et de celles-là uniquement qu'on peut affirmer qu'elles ne sont pas « à coup sûr des actes pontificaux infaillibles » tant qu'une canonisation équipollente n'intervient pas.

Gardez donc toute votre confiance en S. Yves.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Léon BOUVET. — **L'ascèse dans S. Paul.** — Un vol. gr. in-8 de 188 p., 25 f. — Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, 6, place Bellecour. 1936.

Nous avions jusqu'ici beaucoup d'études de valeur sur la théologie de S. Paul, dont celle du P. Prat, qui n'a pas vieilli ; nous n'avions pas encore d'étude spéciale, vraiment approfondie, sur l'ascèse dans S. Paul. Cette lacune vient d'être comblée par un travail qui fait grand honneur à son auteur, M. l'abbé Léon Bouvet, du diocèse de Saint-Claude, qui fait grand honneur aussi à la Faculté de théologie de Lyon et à ses maîtres réputés qui ont formé et guidé un tel disciple.

Ce que nous apprécions dans cette thèse, c'est l'information étendue, sans vain étalage d'érudition ; c'est la netteté d'exposition ; c'est le développement harmonieux de l'enquête qui aboutit à dégager la physionomie humaine de la vie chrétienne selon S. Paul.

M. Bouvet commence par préciser d'abord le sens qu'il attribue aux termes *ascèse* et *ascétisme*. Il entend par *ascèse* « tout ce qui dans la vie spirituelle est exercice, effort, lutte contre soi et contre les tentations extérieures, travail positif de perfectionnement de nos activités spirituelles » (p. 17), et il réserve le nom d'*ascétisme* aux pratiques en connexion plus ou moins étroite avec cet effort.

L'ascèse n'a été ignorée ni des juifs, ni des païens ; aussi pour tracer dans ses lignes maîtresses le tableau du contexte historique où naquit l'ascèse paulinienne, l'auteur a-t-il étudié l'ascèse païenne (orphisme, pythagorisme, mithriacisme, platonisme, stoïcisme), puis l'ascèse juive (Ancien Testament, rabbinisme, essénisme, Philon et les Thérapeutes), pour aboutir à cette conclusion que la théodicée païenne imposa toujours les limites de ses insuffisances aux ascèses même les plus spirituelles (p. 33), et que la notion capitale d'un effort indéfiniment progressif vers le perfectionnement moral intérieur, lentement élaborée par la Bible, plus ou moins oubliée ou faussée dans les milieux extra-bibliques, ne fut perfectionnée et définitivement consacrée que par la Révélation postérieure de l'Evangile et des épîtres (p. 50).

L'Evangile a apporté dans la vie morale des exigences nouvelles, illimitées comme la perfection du Père qu'il s'agit de reproduire ; il demande au chrétien de faire de sa vie spirituelle une ascension continue vers une pureté et une perfection toujours plus hautes. Le point de départ de cette ascension c'est le renoncement, qui est au centre même de l'ascèse évangélique, mais un renoncement toujours joyeux qui se manifestera de mille manières sans autre but que d'assurer une fructification toujours plus abondante et plus délicate (p. 59). Par l'ascèse intérieure, qu'il a prêchée, Jésus nous a donné sur ce point tout l'essentiel et son enseignement ne sera pas dépassé dans ses exigences et sa perfection. S. Paul précisera sa pensée, il la complètera, mais n'y ajoutera rien qui soit spécifiquement nouveau. Certes, il ne supprimera pas l'effort, il demandera la lutte incessante contre le diable et contre la chair ; mais, comme Notre-Seigneur, il donnera beaucoup plus d'importance à l'esprit qui anime et fait agir qu'aux pratiques extérieures. Il n'en imposera d'ailleurs aucune en particulier, ce qui ne l'empêchera pas de les passer en revue en les ramenant à un triple groupe : les abstinences alimentaires, le mariage et la virginité, les souffrances corporelles. S'inspirant de ce sacrement du baptême, qui joue dans sa théologie un rôle si important et qu'il considère comme opérant successivement une mort puis une vie, il montrera le double but à atteindre par l'ascèse : l'aspect négatif, renoncement et mort au monde et au vieil hom-

me, qui correspond à la mort mystique du baptême, et l'aspect positif, l'épanouissement de la vie mystique et de la vie morale, qui correspond à la résurrection mystique du baptême. Cette façon d'expliquer l'ascèse sous son double aspect, en fonction du baptême, est l'apport principal de S. Paul dans la théologie ascétique ; il a mis ainsi à sa vraie place l'ascèse dont le Christ avait formulé les exigences.

Pierre LORSON, S. J. — **Le visage humain de Jésus.** *Contemplations évangéliques.* — In-12 de 144 p., 10 f. — Paris, Editions Alsatia.

Dans cet élégant volume, le P. Lorson étudie la sainte humanité de Jésus-Christ : corps, sensibilité, imagination, intelligence, volonté, cœur et grâce du Christ. L'étude du cœur, c'est-à-dire de l'amour humain de Jésus, est particulièrement fouillée : l'amour de Jésus pour sa mère, pour ses amis, pour les âmes captives : âmes d'enfants non encore éveillées à la vie, âmes des malades prisonnières de leurs corps, âmes des pécheurs surtout, captives du démon. L'auteur a écrit quelques pages magnifiques sur le Cœur de Jésus et l'unité des chrétiens ; la prière sacerdotale de la Cène n'est-elle pas la plus pure expression de cet élan du Cœur de Jésus ?

Ce n'est pas seulement à l'aide des meilleures déductions théologiques que l'auteur propose sa doctrine : il s'attache visiblement à l'extraire de l'Evangile.

D'une lecture facile, d'une tenue littéraire impeccable, ce petit livre est appelé à un grand succès. Il renouvelle un sujet qui paraissait usé ; mais surtout il fournit une synthèse, accessible à tous, des traits de la physionomie humaine de Jésus et, en nous faisant pénétrer dans l'intime de l'âme du Sauveur, il nous conduit à l'amour de Dieu dans une meilleure connaissance de l'unité de personne du Christ.

J. BONSIRVEN, S. J. — **Les Juifs et Jésus. Attitudes nouvelles.** — Un vol. in-12 de 252 p., 16 f. — Paris, Beauchesne. 1937.

Après avoir combattu sans répit le Christianisme et Jésus son fondateur durant les quarante premières années qui suivirent la Pentecôte, le Judaïsme, une fois réduit à l'impuissance après la ruine de Jérusalem en 70, prit le parti d'ignorer systématiquement le Christianisme et d'éviter tout contact avec les chrétiens, désignés du nom de *Minim*, hérétiques. On ajouta même dans les 18 Bénédictions, récitées trois fois le jour, une malédiction spéciale contre eux. Puis les rabbins imaginèrent une biographie du Christ, comme les *Toledoth Jeshu* qui ne furent qu'un tissu de blasphèmes et d'inepties historiques inspirées par la haine la plus sotte et quelquefois la plus basse.

Il semble vraiment qu'il y ait aujourd'hui quelque chose de changé dans la mentalité d'Israël. De ce chef le livre du P. Bonsirven est d'une actualité incontestable, et, pour éviter tout malentendu qui ferait porter à faux la discussion et risquerait d'éloigner de la vérité des âmes sincères et loyales, les prêtres en contact avec des Juifs feront bien de lire et de s'assimiler le présent volume.

Depuis une cinquantaine d'années, la personnalité de Jésus exerce un prestige croissant sur de nombreux fils d'Israël ; ils n'ont plus à son endroit d'indifférence, encore moins de haine ; mais ils le revendiquent nettement comme l'un des leurs et ils déclarent retrouver dans son enseignement la « fleur même du monothéisme éthique de la religion d'Israël » (p. 5). Aussi, en de nombreuses synagogues libérales, Jésus et son évangile fournissent parfois le thème des sermons, et le grand-rabbin Julien Weill, dont nous eûmes maintes fois l'occasion, au début de la guerre, d'apprécier la haute élévation morale et le sens religieux, vivant avec lui côte à côte dans une même formation sanitaire, déclarait, en 1931, dans son livre *Le Judaïsme*, que le juif cultivé pouvait et devait même « prendre connaissance des documents capitaux de la foi de ses concitoyens et amis chrétiens » (p. 215).

Cette attention accordée maintenant à Jésus par les écrivains israélites comporte évidemment bien des nuances et bien des degrés, et entre elle et la pensée catholique sur l'Homme-Dieu il y a toujours un véritable abîme. Il est néanmoins intéressant et parfois suggestif de voir quelle conception se font les Juifs de la vie et de l'enseignement de Jésus et des origines chrétiennes, combien ils accentuent le caractère juif de sa vie, de sa méthode, de sa doctrine, et comment certains en arrivent à soupçonner non seulement la supériorité du Christ, mais sa transcendance, sans toutefois aller jamais jusqu'à l'adoration et à la reconnaissance en lui du véritable Messie. On veut bien reconnaître en Jésus un docteur éminent, un grand prophète, un frère, mais aucun juif véritable ne l'adore comme le Fils de Dieu.

Le chap. v, *La mort de Jésus, responsabilités*, montre combien de juifs, de nos jours, éprouvent un malaise en songeant à la mort de Jésus ; ils y voient une grave injustice et ils voudraient que fût revisé ce procès de Jésus pour dissiper les malentendus qui séparent juifs et chrétiens. Ils se rendent parfaitement compte que si les juifs simples tiennent encore Jésus pour un criminel, un séducteur du peuple et un blasphémateur, alors que les juifs savants l'admirent, l'étudient et parfois le prêchent, c'est uniquement parce qu'ils croient qu'il fut justement condamné par le Sanhédrin. Aussi sont-ils de plus en plus nombreux les juifs qui considèrent la révision du procès de Jésus comme un devoir sacré pour Israël. On s'en préoccupe en Amérique et en Europe, et il est à souhaiter qu'on aboutisse, car, dit le P. Bonsirven, « une réhabilitation de Jésus prononcée par des rabbins compétents contribuerait grandement à promouvoir la fraternité si désirable entre juifs et chrétiens » (p. 190).

H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. — **Jésus, vivant dans l'Eglise.** *Conférences de N.-D. de Paris, Carême 1937.* In-8 de 296 p., 15 f. — **L'autre vie.** *Retraite pascale.* In-8 de 120 p., 6 f. — Paris, Spes.

I. — « Le Christ, vivant dans l'Eglise », tel est le sujet qu'a voulu aborder l'éminent conférencier avant de descendre de la chaire de Notre-Dame. Le sujet est d'ailleurs de ceux qui peuvent inspirer un orateur et susciter chez les auditeurs le plus vif intérêt : l'Eglise, héritière du Christ, épouse du Christ, continuatrice sur la terre de l'œuvre du Christ ! Le R. P. montre comment le Christ réalise par l'Eglise la véritable unité de l'humanité ; comment, tout en recherchant une intimité personnelle avec les âmes, le Christ les dirige par les Chefs de son Eglise ; comment il les sanctifie par les sacrements et tout spécialement par l'Eucharistie, véritable ferment de charité qui soulève l'humanité tout entière ; comment enfin, quelles que soient ses infirmités, l'Eglise n'est pas tellement éloignée de l'image de sainteté qu'on voudrait qu'elle reproduisît et qu'on lui impose.

De nombreuses notes ajoutent à l'ouvrage une valeur scientifique considérable. Il est complété par une table détaillée et pratique des sujets traités au cours des neuf années de Conférences.

II. — *L'autre vie* étudie les espérances chrétiennes du bonheur dans l'au-delà : la part que notre corps lui-même aura à ce bonheur, mais surtout les jouissances promises à l'âme, même en surplus de la vision béatifique. Le cœur sera alors comblé : nous aimerons ceux que nous avons aimés sur terre, avec la satisfaction suprême de les aimer vraiment comme ils doivent l'être. Et nous aimerons Dieu par dessus tout, Lui, l'incomparable objet de notre amour.

A une époque où les âmes sont assoiffées de certitudes éternelles, ces paroles de lumière et d'espérance trouveront chez beaucoup un écho bienfaisant.

A. Crétinon. — *Un apôtre du catholicisme social : Marius Gonin (1873-1937).* — Un vol. in-8 de 241 p., avec photos, 12 f. — Chronique Sociale de France, 16, rue du Plat, Lyon.

C'est dans la nuit du 20 au 21 août dernier qu'après une longue maladie supportée avec le plus filial abandon à la Providence, Marius Gonin, fondateur des Semaines Sociales de France, rendait à Dieu sa belle âme. Et voici que, grâce à la diligente amitié de M. le bâtonnier Crétinon, il nous est déjà possible de nous pencher, pour en recueillir les leçons, sur cette admirable vie.

N'est-ce pas un record, et aussi bien ne convenait-il pas que ce *bon serviteur* de l'Evangile, si attentif à se faire oublier tant qu'il fut parmi nous, reçût ensuite presque aussitôt la glorification promise par le Maître au mérite délibérément effacé ? Voici bien, en effet, le commencement d'une renommée sûrement destinée à grandir et comme d'une seconde carrière à laquelle il n'est pas téméraire de prédire une belle fécondité.

Marius Gonin ne paraissait pas tout d'abord destiné au genre d'activité qui fut la sienne. Enfant du peuple, intelligent, éveillé jusqu'à l'espièglerie, peut-être se signalait-il surtout aux témoins de ses années d'adolescence par son goût pour la natation et ses aptitudes musicales. Combien de ceux qui l'ont connu partageront l'étonnement de cet ancien ami à qui M. Gonin malade causa une « extrême surprise » en lui jouant au piano l'ouverture de *Tannhæuser !...* Après quelques années d'études classiques à l'école cléricale de Saint-Eucher, ce bon Lyonnais entra en soierie parce qu'il fallait vivre et que, son père étant malade, la mort d'un frère aîné venait d'ôter à sa mère le soutien dont elle ne pouvait se passer. Il travailla deux ans dans un cabinet de dessin : il s'y forma le goût, y acquit une réelle habileté au maniement du crayon, du pinceau ; mais surtout il y apprit d'expérience en quelle misère morale vivait trop souvent la jeunesse ouvrière dans les milieux industriels. Et c'est alors que la rencontre de Victor Berne lui ouvrit une autre voie : celle de l'apostolat. Gonin avait 19 ans ; Léon XIII venait de publier *Rerum Novarum*, et de rappeler fort opportunément aux catholiques français l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur le devoir des citoyens chrétiens envers les Pouvoirs établis ; Albert de Mun, Léon Harmel s'efforçaient, avec le maigre succès que l'on sait, d'entraîner les catholiques à la généreuse croisade voulue par le grand pape. Gonin était de ceux qui n'hésitent pas à être toujours *catholiques d'abord.*

Il débuta dans le journalisme. La *Croix de Lyon* venait d'être fondée. Camelot, pour commencer, de la *Croix de Paris* et de son complément local, Gonin devint bientôt conférencier propagandiste et rédacteur, généralement anonyme. Ce qui le mit à même de compléter sa propre formation dans sa nouvelle carrière et d'inaugurer une méthode dont beaucoup lui devront ensuite la bienfaisante révélation : le combat pour la vérité dans un esprit de vraie charité chrétienne entretenue et sans cesse renouvelée par une vie spirituelle intense. Il nous est impossible de le suivre dans le détail de ses premières entreprises, auxquelles reste attachée la fondation des *Cercles d'Etudes* et de la *Chronique.* M. Crétinon a bien fait d'en écrire l'histoire, parce qu'il faut qu'on sache quelles difficultés durent vaincre ceux qui nous montrèrent la voie : nous nous étonnerons moins qu'il en reste encore et saurons mieux comment allier la force et la douceur, pour en venir à bout. Mais quand même, comment se retenir de regretter que l'obéissance filiale, dont Gonin, lui du moins, donna toujours l'exemple parfait, nous ait fait perdre un temps si précieux en de vaines querelles qu'il eût été si aisé d'éviter ! Comment ne pas se demander, en face de « circonspections » presque comiques parfois, si la timidité n'est pas, à de certaines heures aussi imprudente que la témérité ?

En 1905 s'est fondée à Paris, sous la présidence d'Henri Lorin, l'*Union d'Etudes des Catholiques Sociaux :* Gonin en est, il a 30 ans ; sans avoir rien perdu de sa presque excessive modestie, il s'est formé. L'expérience lui a révélé que presque toutes les oppositions auxquelles se heurtent les directives de l'Eglise viennent de l'incroyable ignorance des catholiques relativement à une partie très importante et très actuelle de la doctrine qu'ils devraient *tous ensemble* professer, défendre et propager. D'où les résistances de beaucoup, obstinées jusqu'à la révolte, principalement quand elles prétendent réagir contre les emballements inconsidérés d'apologistes maladroits, souvent eux-mêmes peu éclairés. Il faudrait organiser sérieusement des cours de doctrine sociale catholique. Gonin en parla d'abord à ses amis lyonnais, à ceux aussi de Paris et d'ailleurs, au premier rang desquels Henri Lorin, président de l'*Union d'Etudes.* L'idée était lancée des *Semaines Sociales :* on lira dans le livre de M. Crétinon ce qu'il fallut de ténacité, de souplesse, de vraie prudence aussi au clairvoyant et courageux initiateur pour trouver professeurs et auditeurs. La première *Semaine* se tint naturellement à Lyon en 1904 : et l'organisateur fit montre, en cette occasion, d'un sens pratique si affiné que l'institution n'a eu besoin depuis d'aucune transformation notable, en dépit de tant de bouleversements extérieurs, en dépit de bien des oppositions sourdes ou parfois d'attaques ouvertes. Mais on sait quels développements elle a pris, quels services elle a rendus, quelle autorité elle possède à présent chez nous et au dehors, citée avec honneur par le Pape en ses encycliques, reconnue par un Albert Thomas comme « la manifestation la plus vivante de l'effort de propagande et d'enseignement sur les problèmes sociaux ».

Regrettant de ne pouvoir nous étendre comme il serait juste sur les autres activités de Gonin, sur son dévouement éclairé au syndicalisme chrétien par exemple, et plus encore sur l'influence vraiment unique de cette âme d'apôtre sur les âmes des jeunes (combien de vocations il a contribué plus que tout autre à décider !), nous voudrions retenir au moins quelques-unes des citations recueillies par M. Crétinon, rien ne pouvant mieux révéler le vrai Gonin.

Veut-on deux exemples de sa clairvoyance ? Voici ce qu'il écrit à un correspondant en 1904, à l'issue d'un Congrès des Cercles d'Etudes organisé par le *Sillon :* « Le Congrès ne me satisfait pas pleinement... Je garde de tout ce qui s'est dit, de l'attitude de nos 1500 congressistes, un vague sentiment de crainte. J'ai peur qu'on aille trop vite... Ce n'est point suffisant, en effet, de promener d'un bout à l'autre de la France des succès oratoires, de susciter dans les âmes des désirs ardents, généreux ; il faut encore que, patiemment, toutes ces bonnes volontés se transmuent en volontés conscientes, disciplinées, et ce n'est point l'affaire d'un jour et ce ne sera vraisemblablement pas l'œuvre des jeunes abbés délirants qui entourent Sangnier d'un triple rang d'adorateurs et de thuriféraires » (p. 109, 110). — Mais il n'était pas pour autant de ces prétendus défenseurs de la foi pour qui l'orthodoxie servait de couverture à des passions partisanes inavouées. Ne les croirait-on pas d'aujourd'hui ces lignes écrites il y a 40 ans ? « Il semble, à écouter les gens les plus sages, qu'il n'y a de remède au désarroi organique dont nous souffrons que dans la réussite de quelque tour d'escamotage politique qui fera un jour se réveiller les Français avec un nouveau gouvernement et une nouvelle conscience. Les gens les plus sceptiques sur l'efficacité des méthodes politiques modernes sont aussi les plus naïvement crédules dès qu'il s'agit des moyens à prendre pour modifier l'état actuel des choses. Tel qui dit : La société est malade dans ses moelles, ajoute aussitôt : Changez le régime et tout ira bien ! Tel autre, qui fait figure de militant catholique, dépense tout son zèle en une phraséologie guerroyante où les métaphores et les invectives tiennent la place des actes efficaces » (p. 88, 89). — Une décision de Rome lui semble-t-elle marquer une orientation différente de celle qu'il suivait, il en souffre et ne s'en cache pas ; mais il écrit aussi : « De la loi de cette action chrétienne et fraternelle je ne me sens pas maître.

Je l'avais voulue et rêvée autre. Je pouvais me tromper. Si j'enfreins, je pèche contre la discipline ; si je boude, je pèche contre le respect filial ; si j'ai raison, il ne m'appartient pas de le savoir et je ne porterai aucune responsabilité de ce qui suivra d'une politique contraire à mes vues, car je ne gouverne pas l'Eglise » (p. 150). — Ainsi pensa, parla, agit toujours ce bon catholique, non sans un réel mérite parfois : et M. Crétinon le dit avec autant de tact que de loyauté.

Mais surtout quelle âme révèle cette lettre écrite à un religieux ami, qu'un moment il pensa rejoindre : « Vous avez choisi la meilleure part, croyez-le ; tout ce que je vois du monde, ses joies et ses rêves, ses vices et ses sujets d'orgueil, tout m'apparaît chaque jour plus vain et plus vide. Une seule chose est digne d'attirer nos désirs : l'amour de Jésus-Christ. Hors de là, il n'y a que déception et désenchantement. Dieu veut même que certaines âmes vivant dans le monde et qui gardent le goût de son amour ne soient point satisfaites par la vie tranquille et douce que le chrétien peut toujours mener au milieu du monde : c'est bien et ce n'est pas assez. D'autres voies plus lumineuses les sollicitent et elles aspirent sans cesse à y monter » (p. 113). Ou encore ce cri du cœur où la gratitude débordante laisse à peine transparaître le discret souvenir de tant d'heures amères : « Mon Dieu, j'ai voulu défendre cette flamme sacrée, ce trésor divin que vous déposez dans les cœurs purs de la jeunesse. Et vous m'avez donné la joie, la joie immense et magnifique d'assister à l'épanouissement du don de votre amour. Comment vous remercier ? Se peut-il que parfois, j'aie pu douter de ces merveilles cachées et croire que mes frères ne valaient pas la peine de se pencher sur eux ? » (p. 81, 82)

Aussi le jugement de ceux qui le connurent est-il unanime. C'est Henri Lorin, le premier président des Semaines Sociales, son aîné de quinze ans, qui laissa un jour échapper ce mot, de sa plume habituée à plus d'austère réserve : « Votre sainteté, votre calme, votre décision sont d'un contact réconfortant pour vos amis et disciples, dont je suis peut-être le plus vieux ». C'est Lucien Romier qui, le nom de Gonin étant évoqué devant lui, s'écriait avec une impétueuse gratitude : « Oh ! devant celui-là, c'est à genoux qu'il faut se mettre ! » C'est M. Crétinon lui-même, le compagnon des bons comme des mauvais jours, qui pose la plume sur ce mot auquel souscriront tous les amis et disciples de Marius Gonin : « Pour que du moins la mémoire ne s'en perde pas, on a essayé dans ces pages imparfaites de rappeler aux générations futures ce saint que notre génération a vu vivre ».

Ce livre est beaucoup plus qu'une biographie. A tous ceux qui sont engagés, clercs et laïques, dans les rudes travaux de l'apostolat, il dira mieux qu'aucun manuel la cause de tant d'échecs douloureux et les conditions du succès. « Voilà finalement le point central du problème : donner des saints à la foule, des saints partout, à l'atelier, au bureau ; dont la vie effacera dans sa mémoire les fausses images que le monde lui a données du catholicisme, qui ouvriront devant elle les sources inépuisées de la Rédemption. Alors la foule entreprendra sur elle-même le grand et saint travail qui la rendra apte à faire un peuple chrétien. Et nous reverrons alors le siècle des cathédrales » (p. 235). Autant qu'à lire, un tel livre donne à méditer et à prier.

Nazaire Faivre. — **Le Golgotha de la Vierge**. — In-12 de 242 p., 18 f. — Paris et Tournai, Casterman.

Cet ouvrage se divise en trois parties de caractères nettement différents.

La première est une étude théologique sur l'association de Jésus et de Marie dans l'œuvre de la Rédemption. L'auteur en recherche les fondements scripturaires et en donne une analyse théologique aussi approfondie que le comporte un ouvrage de vulgarisation. — P. 52, il remarque que le titre de Corédemptrice pourrait éveiller des notions inexactes dans l'esprit des fidèles et provoquer des attaques de la part des hérétiques et des incrédules. Bien que ces remarques soient fondées, il semble que ce terme soit devenu d'un usage si courant, même parmi les théologiens, qu'on ne puisse songer désormais à le bannir complètement du vocabulaire catholique, comme le souhaiterait l'auteur : du moins, M. F. a raison de le demander, le mot ne doit pas être employé sans explication. Peut-être notre auteur va-t-il un peu loin dans sa réaction sur ce sujet quand il écrit (p. 49) : « Aucun document, ni scripturaire, ni traditionnel, n'attribue à Marie, pas même partiellement, le salut du genre humain. » Pour l'Ecriture, c'est indubitable. Mais pour la Tradition, il faut s'entendre sur les mots : si par *documents* on entend des définitions infaillibles, c'est exact encore ; mais si l'on veut dire que les témoins de la Tradition, Pères ou Docteurs, n'ont jamais attribué le salut de l'Humanité à Marie, maintenue toutefois à son rang de coopératrice non essentielle mais subordonnée, c'est négliger des textes comme le début du *Salve Regina*, par exemple, où Marie est saluée comme *Vita... et Spes nostra*. Hâtons-nous de dire que tout le contexte invite à interpréter la phrase citée dans le sens atténué que nous indiquons ici : la pensée de M. F. est incontestablement exacte ; seules quelques formules dans ces pages (48-52) pourraient être adoucies.

La seconde partie (p. 91-148) a pour titre : *La Voie sacrée*. C'est une étude historique et archéologique, basée sur les découvertes les plus récentes, dont le but est de déterminer l'emplacement exact et la forme qu'avaient au temps de Jésus l'*Antonia*, le Lithostrotos, la Voie douloureuse, le Golgotha, le Saint Sépulcre, et de nous renseigner sur la nature de l'horrible supplice de la Croix.

Tout cela prépare d'heureuse façon les méditations pieuses de la troisième partie : *Le Chemin de Croix de la Vierge* (p. 149-235). L'auteur y reprend les épisodes évangéliques et en montre le retentissement dans le Cœur de Marie. Il suppose qu'elle a assisté à la dernière Cène, du moins dans une salle voisine, qu'elle a communié et qu'elle a entendu les dernières prédictions et recommandations de son divin Fils : c'est en méditant ces *ultima verba* ainsi que les prophéties de la Passion contenues dans l'A. T. et précisées par Jésus dans les derniers mois de sa vie publique, que Marie se serait associée à l'agonie de Gethsémani à l'heure même où son Fils y suait du sang ; elle aurait ensuite, dès les premières heures de la matinée, rejoint et suivi la foule aux abords du prétoire de Pilate, près du palais d'Hérode, puis le long de la Voie douloureuse jusqu'au Calvaire. Sauf cette part indispensable faite à la conjoncture, l'auteur se tient pour tout le reste sur le terrain solide des faits, et interprète avec bonheur, d'un cœur tout filial, les sentiments de la Mère des Douleurs.

Ce bon livre fera du bien aux fidèles, qu'il intéressera et aidera dans leur piété ; nos confrères aimeront à l'utiliser, pour leur propre instruction d'abord, car la première et la seconde partie sont, chacune en leur genre, des études solides et bien au point ; ils s'en serviront aussi avec fruit pour la préparation de leurs prédications sur la Sainte Vierge.

Joseph Renard, S. J. — *Un jésuite d'Alsace* : **Le Rév. P. Joseph Heinrich**, *Provincial de Champagne (1902-1908)*. — In-8 de 360 p., 25 f. — Paris, Editions Alsatia.

Voici une biographie d'un jésuite alsacien qui incarne bien la physionomie du jésuite. En lisant ces pages, on saura ce que sont les fils de S. Ignace, ce qu'ils font, pourquoi on les hait, mais aussi pourquoi on les aime. Au cours de sa longue carrière (1848-1920), le P. Heinrich a occupé, avant et après son provincialat, de multiples postes qui ont permis au P. Renard de mettre en relief, autour de la figure centrale de son héros, les

différents cadres de l'activité religieuse de la Compagnie de Jésus.

L'attachante physionomie du P. Heinrich se dessine dans ces cadres. C'est d'abord l'écolier et le collégien modèle, le studieux étudiant en droit, le sergent adoré de ses camarades ; puis, le novice jésuite, le professeur de philosophie et de belles-lettres, le supérieur parfait, le provincial attentif à toutes les obligations de sa charge, l'éminent directeur d'âmes. L'histoire du provincial se confond avec celle de la province qu'il gouverne : histoire de fécondes initiatives, de travaux, de persécutions (c'est l'époque de la dissolution des Congrégations religieuses et de la confiscation de leurs biens), d'apostolat en France, en Belgique, en Asie, à Madagascar.

Autour de la figure du P. Heinrich se groupent d'autres figures originales ou célèbres, et l'histoire du supérieur ou du provincial se trouve mêlée à celle d'autres œuvres. Sans surcharger sa narration, le P. Renard a su n'oublier aucune physionomie, n'omettre aucun trait dignes d'être conservés. Les premières années de Joseph Heinrich sont liées à la jolie description faite par Mgr Baunard du couvent du Sacré-Cœur de Kientzheim, à la gracieuse légende des Trois-Epis, à la fondation du collège libre de Colmar, aux origines du collège St-Clément de Metz. Puis c'est le noviciat de St-Acheul, l'étude de la théologie au scolasticat de Laval, où il se rencontre avec le P. Louis Billot, auquel, nous assure son biographe, il communiqua son admiration pour S. Thomas. Ce dernier devenait professeur de théologie en 1882-1883, tandis que le P. Heinrich professait la philosophie en troisième année. Le P. Renard rappelle, à cette occasion, quelques vers du P. Delaporte célébrant les mérites du théologien éminent qui plus tard, sous le pontificat de Pie X, devait être élevé à la pourpre romaine :

> ...Et nos frères causaient le long du corridor :
> Quel homme ! disaient-ils. Quel Père ! et comme on [l'aime !
> C'est la grâce en personne et c'est la vertu même !
> Cœur, savoir, éloquence, il ne lui manque rien :
> Sauf l'âge, on le prendrait pour le Père Terrien.

On nous dit aussi comment les champions thomistes furent éliminés de Jersey par une décision du P. Chambellan, provincial de Paris. La mesure parut à tous, même aux « Suaréziens », un peu radicale. Néanmoins la disgrâce du P. Billot l'amena à Rome, où ses cours, ajoute le P. Renard, eurent le succès que l'on sait. Le séjour du P. Heinrich à Linz (Autriche) pour son « troisième an » est l'occasion de faire connaître aux lecteurs français la figure originale du P. Emile de Bulow, devenu jésuite après une jeunesse d'indifférence, sinon d'hostilité religieuse.

Une page d'histoire, délicatement tracée, rappelle les incidents qui marquèrent à Dijon la transmission du collège St-Ignace aux prêtres du clergé séculier et le retour de ce collège à la Compagnie. D'intéressants détails concernent l'ICAM de Lille, et l'auteur n'a pas manqué ici de payer un juste tribut d'hommage et de reconnaissance à l'excellent chanoine Stoffaes, ainsi qu'aux chevilles ouvrières de l'œuvre, les deux Pères Bernard. Nous n'en finirions pas, s'il fallait indiquer toutes les richesses de renseignements que contient la biographie du P. Heinrich.

Au déclin de sa vie, nous revenons en Alsace, à la pauvre résidence de la rue des Pucelles, puis à Colmar à la magnifique Maison de retraites de St-François-Xavier. Ajoutons que les Pères de Strasbourg ont troqué, depuis plusieurs années, leur résidence misérable du début pour une maison plus confortable et plus accueillante, où l'œuvre commencée par le P. Heinrich s'est développée sous le supériorat de ses successeurs.

Par un providentiel dessein de Dieu, le P. Heinrich est venu mourir au cours d'une retraite prêchée à Kientzheim, à deux pas de sa maison natale d'Ammerschwihr. C'est là, dans le caveau de sa famille, que son corps repose, à Ammerschwihr, tout proche du Sacré-Cœur de Kientzheim, où il était venu tout enfant et qu'il avait été si heureux de voir refleurir.

Ajoutons, en terminant, que le P. Heinrich a détruit toutes ses notes ; que ses lettres de direction, relativement peu nombreuses, n'ont pas été conservées pour la plupart. Il a donc fallu que le biographe s'en tienne presque uniquement aux souvenirs de ses contemporains, vieillards presque tous. Le P. Renard a eu d'autant plus de mérite, de nous donner un ouvrage intéressant, captivant, et tellement attrayant — tant par les choses qu'il nous livre que par son style élégant — que l'on ne peut l'ouvrir sans en poursuivre jusqu'au bout la lecture.

J. Schmidlin. — Histoire des Papes de l'Epoque contemporaine. — Tome I, 1re Partie : *Pie VII, 1800-1823.* — Traduction de L. Marchal, revue par L. Cristiani. — Un vol. in-8 de 512 p., à tirage limité, 75 f. (Les souscripteurs aux cinq volumes les recevront franco de port). — Paris et Lyon, Vitte.

Tout le monde connaît la monumentale *Histoire des Papes* de Louis Pastor, qui compte 16 volumes en 22 tomes dans l'original allemand [1]. Tout le monde sait aussi que l'œuvre de Pastor s'arrête à la mort de Pie VI et que les derniers tomes de son travail n'ont été publiés que d'après ses notes. Il était grandement désirable qu'un historien d'envergure s'attaquât à la période contemporaine et mît ainsi le sceau à cette vaste et savante enquête sur la papauté depuis la fin du Moyen-Age.

Le Dr Joseph Schmidlin n'a pas reculé devant l'énormité de cette tâche. Son ouvrage compte en allemand trois volumes inégaux, le dernier étant de moitié moins important que les précédents. L'auteur a poussé jusqu'à l'avènement de Pie XI, c'est-à-dire jusqu'à 1922. M. Schmidlin, déjà connu par une belle *Histoire des Missions catholiques*, est professeur d'Histoire à l'Université de Munster. C'est dire qu'il était hautement qualifié pour mener à bien l'œuvre entreprise. Par l'abondance des renseignements, par la sûreté des informations, par la rigueur de l'appareil critique, par l'impartialité sereine des appréciations, on peut dire qu'il ne laisse rien à désirer. Il sera désormais impossible d'écrire et d'enseigner sur cette période de l'Histoire ecclésiastique, sans utiliser son magistral ouvrage.

Il était donc souverainement désirable qu'une telle œuvre fût mise à la portée des lecteurs français. M. L. Marchal, professeur au Grand Séminaire de Nancy, d'accord avec l'auteur et choisi par lui, a commencé courageusement cette traduction, qui est dès maintenant très avancée. En dépit des conditions difficiles de la librairie, la maison Vitte n'a pas hésité à éditer son travail, soigneusement revisé par M. le Doyen Cristiani, lui-même professeur d'Histoire moderne et contemporaine à l'Université catholique de Lyon. Le lecteur français a donc le maximum de garanties pour l'exactitude et la précision de cette traduction ; elle vaudra scientifiquement l'original. L'impression en est très soignée. Nous ne saurions trop recommander à nos lecteurs cette magnifique *Histoire des papes de l'époque contemporaine.* Puisse le succès du tome Ier permettre la prompte publication des 4 tomes suivants !

Collection « Idéalistes et animateurs ». — **Sainte Marie-Madeleine Postel**, par Pierre de Crisenoy. — **In-12 de 208 p., 10 f. — Paris, Bonne Presse.**

La canonisation de sainte Marie-Madeleine Postel, en 1925, a montré la vérité du jugement que portait jadis sur elle le cardinal Perraud : « Sa mortification, son

[1] On sait qu'une traduction française est en cours de publication à la librairie Plon. Le tome XIX vient de paraître ; il est consacré au pontificat de Grégoire XIII (un vol. in-8 de 516 p., 54 f.).

application à la prière, son ardent amour de la Sainte Eucharistie permettent de la comparer aux plus saints personnages que l'Eglise propose à la vénération et à l'imitation des fidèles. » Si riches sont les enseignements de cette vie que M. de Crisenoy a estimé avec raison qu'il convenait d'en diffuser largement la connaissance au moyen d'une biographie facilement accessible au grand public. Il s'en est donc volontairement tenu à l'essentiel, envisageant surtout le côté extérieur, à savoir, le cadre et les œuvres. On ne peut qu'admirer la puissance de la grâce en considérant, à cette lecture, comment une humble fille de chétive apparence put mener de front la vie d'une contemplative et d'une éducatrice hors pair, affronter mille dangers pendant la Révolution française à cause de sa dévotion, enfin, à un âge avancé, fonder un Institut religieux au milieu de difficultés capables de décourager l'âme la mieux trempée.

J. Lamoot. — **Monseigneur Six (1860-1936),** *premier Missionnaire du Travail.* — Préface de M. E. Duthoit. — 414 p. in-12, illustrées, 20 f. — Paris, Spes.

A ceux qui regrettent qu'on ne parle pas assez des pionniers de l'apostolat social, par qui les enseignements de l'Evangile et de l'Eglise prennent contact avec la vie concrète, et, non sans peine, en conquérant les hommes, pénètrent les institutions, à ceux-là le livre de M. Lamoot apparaîtra comme un immense bienfait. A ceux qui se demanderaient encore ce que c'est qu'un missionnaire du Travail, et si c'est bien le moment, quand les prêtres manquent partout, de créer de nouveaux emplois, il sera une révélation.

Fils d'un ouvrier tisseur roubaisien, bientôt nommé par ses patrons directeur d'usine, Paul Six était, à tous égards, un sujet exceptionnellement doué : brillant élève, plein d'esprit, simple et sympathique, joignant à un ferme bon sens un cœur d'or, jouissant tout naturellement d'un réel prestige sur ses camarades, il était de ceux qui paraissent destinés à réussir partout. Un seul point noir, la santé, qui chez lui fut toujours fragile : comment s'étant si peu ménagé, put-il fournir pareille carrière, c'est le secret de Dieu.

Il débuta dans le professorat, d'abord séminariste, puis prêtre. Ce fut ensuite le vicariat, de décembre 1885 à mai 1887 à Sebourg, près de Valenciennes, puis au Sacré-Cœur de Tourcoing jusqu'à 1892. L'aumônerie de Notre-Dame de l'Usine à Tourcoing lui fournit alors l'occasion et les moyens de parfaire sa préparation à l'action sociale ; et en 1894 il peut écrire en des notes intimes : « C'est fini. J'appartiens aux ouvriers pour toujours. » Or, à quelques mois de là, il était nommé curé de campagne à Boussières, lui qui en fait de légumes ne savait reconnaître que les pommes de terre ! Faut-il lui en vouloir d'avoir dès lors jeté quelques regards d'envie vers ces missionnaires du travail qu'il voyait à l'œuvre tout près en Belgique ? En attendant, c'est une aumônerie d'hospice qu'il fallut accepter, sa santé exigeant d'être quand même plus ménagée. En 1907 il est nommé curé d'Hellemmes, gros centre ouvrier, où il sera bientôt entouré d'une véritable légende. Mais en 1913, alors que de prodigieux succès l'ont fait surnommer « le premier curé de France » et nommer vice-doyen, sa santé l'oblige à redemander une petite cure de campagne.

C'est là, à Bourghelles, en pays envahi, qu'il passa les années de guerre : il faillit même y être fusillé. C'est là aussi que venait le chercher, le 3 mai 1920, la lettre de Mgr Charost le nommant Directeur diocésain des Œuvres sociales. Rome le faisait prélat en 1930, presque à l'heure de la retraite qu'il allait prendre à Cassel l'année suivante. Il s'y endormit paisiblement dans la paix du Seigneur le 27 juin 1936.

Ce *curriculum* est évidemment celui d'une vie bien remplie. Il n'en peut pas traduire, il en laisse un peu deviner pourtant, les mérites et la belle continuité. Tout enfant, Paul Six s'était ému de la pénible condition des ouvriers des agglomérations industrielles. Il savait la fatigue de ces journées prolongées de 5 heures du matin à 8 heures 1/2 du soir pour 40 sous par jour, les familles dissociées et les enfants à l'abandon, les courées sordides, les maisons sans hygiène, les tables miséreuses, les chambres épouvantables. Beaucoup sans doute avaient vu cela avant lui ; mais il est si facile de se résigner à la misère des autres ! L'abbé Six fut de ces grands cœurs qui en face d'une situation injuste, insupportable, disent sans colère mais avec une résolution dont rien ne pourra plus venir à bout : *Il faut que cela change.* Toute sa vie fut la suite logique de cette décision. Aumônier, vicaire et curé, à la campagne comme en ville, dans le journalisme et l'éducation syndicale, prédicateur de retraites pour ses chers ouvriers et professeur aux Semaines Sociales, il fut le prêtre dont toute la vie redit inlassablement le *Misereor super turbam* de l'Evangile. Et c'est pourquoi il fut tant de fois taxé de socialisme par de braves gens qui ne savaient même pas ce que c'est. Les honneurs ne le conduisirent pas plus à l'évasion que les difficultés et les contradictions sans cesse renaissantes ne l'avaient acculé au découragement. L'Eglise lui donna magnifiquement raison ; et s'il ne put voir les masses ouvrières libérées de la servitude marxiste, rendues au Christ qui toujours les appelle, il fut du moins à même d'entrevoir cet affranchissement auquel il avait toute sa vie si admirablement travaillé. Car, grâce à Dieu, *cela suit.*

Docteur René Biot. — **Le corps et l'âme.** — Un vol. in-12 de 250 p., 18 f. (Collection *Présences*). — Paris, Plon.

Il fut un temps — est-il si loin de nous ? — où l'on trouvait fort naturel qu'un médecin fût matérialiste. Quelques-uns s'indignaient, d'autres se pâmaient d'aise, quand on leur citait le mot de Broussais assurant qu'il n'avait jamais trouvé l'âme au bout de son scalpel. On eût généralement cru manquer aux convenances en haussant les épaules à ce qui n'était cependant qu'une magistrale sottise. Il ne suffirait pas de constater, ce qui est vrai, que ce présupposé étant admis, il n'y a plus de différence substantielle entre la médecine proprement dite et la médecine vétérinaire : si humiliante que soit la conclusion, il faudrait y souscrire si elle était établie. Mais puisque les deux propositions sont inséparables, comment l'impossibilité d'accepter la seconde n'a-t-elle pas toujours fait rejeter aussi la première ? En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'en médecine le vent n'est plus au matérialisme. En dépit des attentats des régimes totalitaires contre la légitime et nécessaire liberté des citoyens, la dignité de la personne humaine s'impose de plus en plus à l'attention du penseur. Il en résulte dans le domaine médical un renouveau de *la médecine humaine* qu'avait d'ailleurs très heureusement préparé, que justifie pleinement, le retour de la médecine, sous l'heureuse pression des faits, à la grande tradition hippocratique, enrichie, bien sûr, d'inappréciables acquisitions. Le Dr Biot protesterait si on lui faisait honneur de ce rajeunissement merveilleux. N'en déplaise à sa modestie, nul n'aura plus efficacement que lui travaillé à la diffusion d'une doctrine dont la bienfaisance est déjà partout reconnue, dont il est impossible de mesurer les retentissements à venir.

Or, dans ce nouveau livre, le Docteur a mis à la portée du grand public le meilleur de son œuvre. Ecoutons-le nous présenter lui-même *Le corps et l'âme* : « Mon intention, dit-il, était surtout de marquer l'unité qui fait que l'organisme lui-même ne peut se comprendre que comme un tout, et qu'en outre la compénétration de l'âme et du corps refait sur un autre plan — celui de l'homme tout entier — une unité plus profonde encore. Nous sommes *nous-mêmes* dans le moindre de nos actes... La moindre de nos manifestations vitales, qu'elle soit organique ou morale, dépend de tout notre être et de tout notre passé et de tout le passé de notre lignée. Il n'y a jamais, tant que l'homme vit, d'un côté le corps